STUDI E TESTI
121

MISCELLANEA GIOVANNI MERCATI

VOLUME I.

BIBBIA - LETTERATURA CRISTIANA ANTICA

CITTÀ DEL VATICANO
BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA
MCMXLVI

MISCELLANEA GIOVANNI MERCATI

PUBBLICATA SOTTO GLI AUSPICI DI

SUA SANTITÀ PIO XII

IN OCCASIONE DELL'OTTANTESIMO NATALIZIO

DELL'E.MO CARDINALE BIBLIOTECARIO E ARCHIVISTA

DI SANTA ROMANA CHIESA

VOLUME I.

DILECTO FILIO NOSTRO
JOANNI DIAC. CARD. MERCATI
S. R. E. BIBLIOTHECARIO

PIUS PP. XII

Dilecte Fili Noster, salutem et Apostolicam Benedictionem.

Dulcis profecto senectus, cum vivax est, cum impigra, cum consilii non modo, sed operae etiam potens; quod procul dubio de te hodie asseverari potest, dum octogesimus laboriosae tuae vitae annus in eo jam est ut compleatur. Si diuturni huius cursus revolutos annos consideras, certe memoriae tuae innumera occurrunt dilargita tibi divinae gratiae beneficia; at paene innumeri etiam menti non occurrere non possunt indefatigabilis laboris tui fructus, quibus supernis muneribus nullo non tempore respondere studuisti. Quibus de uberibus fructibus placet Nobis, fausta hac opportunitate data, aliquid

scribendo delibare. Alii ex virtute tua eximia oriuntur: modestia nempe animique simplicitas, quae in Romanae Purpurae majestate magis enitet, quaeque te jubet hominum plausum frequentiamque refugere; cui quidem modestiae sacerdotalis pietas conjungitur, fides officii tenacissima, ac generosa caritas. Alii vero ex doctrina ac sapientia tua proficiscuntur, quam, libris inhaerens totus, inde a pueritia tantopere adamasti; quamque « paratus semper doceri » (Cf. De imitat. Ch., *L. IV, c. 18, v. 4), quemadmodum tuo gentilitatis insigni inscribere voluisti, per totius tuae vitae cursum adaugere quam maxime enisus es. Multa volumina, quae guttembergia arte usus edidisti, quaeque doctis hominibus studio admirationique sunt, id testantur luculentissime. Haud miramur igitur si non modo ii omnes, qui in concredito munere tibi assident, non modo amici tuaeque virtutis aestimatores per hanc faustitatem excupiunt gratulationes suas suaque tibi significare omina, sed multi etiam fere ex omnibus Nationibus viri, humanis divinisque disciplinis praestantes, utilissimis hanc in rem vulgatis scriptis, hunc eventum memoriae tradere exoptant. His Nos omnibus per has litteras*

quasi praeire volumus, tibi a Deo Optimo Maximo ominantes precantesque, ut bona, qua uteris, senectus in seros usque annos, integris animi corporisque viribus, vigescat; detque tibi, in Ecclesiae humanaeque culturae decus utilitatemque, indefessi studii constantisque navitatis tuae novos colligere fructus. Quorum sit auspex ac conciliatrix Apostolica Benedictio, quam tibi, Dilecte Fili Noster, tuisque omnibus, peculiaris benevolentiae Nostrae testem effuso animo impertimus.

Datum Romae, apud sanctum Petrum, die VIII mensis Decembris, anno MDCCCCXXXXVI, Pontificatus Nostri octavo.

PIUS PP. XII.

La figura scientifica dell'Eminentissimo Giovanni Mercati Cardinale Bibliotecario e Archivista della Santa Chiesa Romana è troppo largamente nota nel mondo della cultura internazionale perché occorra illustrarla qui. Da mezzo secolo questo vero Principe della erudizione sacra e umanistica attende infaticabilmente a dissodare i campi che fino dalla giovinezza egli ha eletto come propri e gli altri contigui che via via si sono aperti alla sua ricerca. Nato il 17 dicembre 1866 a Villa Gàida, un paese della provincia di Reggio Emilia, non lontano dalla patria di Ludovico Antonio Muratori, dopo una prima dimora in Roma per il compimento dei suoi studi teologici, tornò per qualche anno in patria, preparando e dando in luce i suoi più antichi saggi letterari, che nel 1893 gli davano adito alla storica e doviziosa Biblioteca Ambrosiana di Milano, dove trovò prefetto il dottissimo Antonio Maria Ceriani e collega Achille Ratti, predestinato alla suprema dignità. Sono di questi anni, brevi e intensi, scoperte e studi fondamentali i quali divulgarono il nome del giovane don Giovanni Mercati come quello di uno degli indagatori più sagaci della letteratura biblica e patristica. Il 14 aprile 1898 egli era nominato Scrittore per la lingua greca della Biblioteca Apostolica Vaticana, ufficio nel quale sarebbe rimasto un ventennio, prefetti il padre

Francesco Ehrle e dal 1914 Monsignor Achille Ratti. A questo, inviato Visitatore Apostolico nella Polonia, egli successe nel maggio 1918 come Pro Prefetto, e definitivamente nell'ottobre 1919. La creazione cardinalizia del 15 giugno 1936, singolare onore reso agli studi umanistici e segno di antica stima e benevolenza dell'antico Collega salito al trono papale con il nome di Pio XI, lo trovò ancora nel primo ufficio della Biblioteca Apostolica e tra il non mai cessato fervore erudito; e qui, rivestito dello splendore della Porpora romana e della maggiore dignità, egli è rimasto, continuando ancora come un tempo la quotidiana consuetudine con gli amati studi e il commercio con gli eruditi di ogni paese, che non hanno cessato di ricorrere a lui, sempre liberalissimo del suo sapere e dei tesori della Biblioteca Pontificia commessi alla sua tutela (1).

Il compimento dell'ottantesimo natalizio del dotto illustre e del Cardinale Bibliotecario della Santa Chiesa Romana non poteva essere trascurato. Sebbene ardesse ancora la guerra e per quanto fossero facilmente prevedibili le ripugnanze che la sua esemplare modestia avrebbe opposto, la direzione della Biblioteca Apostolica deliberò di celebrare la fausta data del 17 dicembre 1946 con tutta l'ampiezza consentita dai tempi, predisponendo l'allestimento di una Miscellanea di studi, forma di omaggio tradizionale per tali eventi. Era del resto la stessa storia domestica e recente a fornire un esempio e un incoraggiamento a un'impresa del genere: la vasta *Miscellanea Francesco Ehrle* pubblicata a opera della Biblioteca Apostolica appena dopo qualche anno il termine della prima guerra mondiale, commemorò

(1) La bibliografia degli scritti (fino alla prima metà del 1941) e i dati biografici sono contenuti nel volume V delle sue *Opere minori raccolte in occasione del settantesimo natalizio, sotto gli auspici di S. S. Pio XI*. Città del Vaticano, 1937–41, nella collezione «Studi e testi», 76–80.

infatti una medesima ricorrenza di un altro Uomo insigne, anch'egli antico Prefetto e più tardi amato Cardinale Bibliotecario. E giova ricordare come fu proprio il Prefetto del tempo, Mons. Giovanni Mercati, ad adoperarsi con il più alacre zelo a indire e a preparare quel tributo, riuscito degnissimo.

Il Sommo Pontefice Pio XII felicemente regnante, alla lettera con cui la direzione della Biblioteca Vaticana Lo informava, al principio, del celebrando genetliaco, faceva rispondere prontamente dalla Sua Segreteria di Stato nulla sembrare «più adatto che la pubblicazione della Miscellanea» e si degnava confortare della Sua più ampia approvazione «un lavoro che riuscirà certamente degno dell'Uomo che si vuole onorare e della Biblioteca che di queste onoranze prende la bene auspicata iniziativa». In un'altra lettera, inviata dalla stessa Segreteria di Stato il 26 agosto 1946 al Prefetto della Vaticana, Egli significava ancora il Suo animo per l'intrapreso lavoro, «tributo di ammirazione e di riconoscenza che il Santo Padre è lieto di coronare con la Sua parola di compiacimento e di approvazione». E prendeva occasione di rilevare e illustrare ampiamente, facendoli propri, i motivi ispiratori di esso, ordinando di scrivere:

«La Santità Sua infatti reputa meritevole del ricordo e dell'omaggio collettivo di valenti uomini di studio la mole di lavoro che per lo spazio di circa cinquant'anni l'umile e illustre studioso, già Prefetto della Biblioteca Vaticana ora Bibliotecario della Santa Romana Chiesa, è venuto accumulando con insonne attività e con una vastità di erudizione, pari alla modestia onde l'insigne Porporato ebbe sempre cura di proteggere la sua diuturna fatica a servizio della scienza e a onore della Santa Sede e del nome cristiano.

«L'omaggio pertanto che il mondo della coltura si appresta a rendere a questo venerando campione dei più forti

studi, e, nella sua persona, al Pontificato Romano, che gli aperse largo il campo del lavoro, e lo ha tuttora luminare fedele del suo pensiero e delle sue dottrine, è omaggio che si risolve in chiara testimonianza dell'opera culturale della Chiesa; e di quest'opera viene ad affermare ancora una volta la sicura continuità, anche in mezzo a tante perturbazioni morali e sociali e in tanto variare di eventi e in così incerto anelito di ordine nuovo ».

Finalmente, con la bella Lettera latina in forma di Breve che apre questa raccolta, il Sommo Pontefice Pio XII si è degnato di annoverarSi graziosamente Egli stesso tra i suoi collaboratori, con auspici dei quali non potrebbero desiderarsi i più alti e i più degni.

Con l'augusta esortazione del Sommo Pontefice, un Comitato direttivo e di redazione fu costituito al principio del 1945. Per le condizioni dei tempi, esso venne ristretto ai membri del Congresso della Biblioteca Vaticana, Em.mo Cardinale Eugenio Tisserant, Don Anselmo M. Albareda Prefetto, Monsignori Enrico Carusi e Augusto Pelzer Scrittori; al Prefetto e Vice Prefetto dell'Archivio Segreto, Monsignori Angelo Mercati e Pietro Guidi, ai Conservatori del Museo Cristiano, del Museo Profano e del Gabinetto Numismatico, rispettivamente S. E. Nob. Pio Franchi de' Cavalieri, Barone Bartolomeo Nogara e Marchese Camillo Serafini.

Questa cerchia domestica restò così limitata ai capi delle istituzioni sottoposte all'alta protezione del Cardinale Bibliotecario e Archivista. Ma in cambio si mirò, fino dal principio, a una collaborazione nazionalmente quanto più rappresentativa possibile; e poiché in quel momento non poteva prevedersi il termine del conflitto e non si intendeva di escludere gli studiosi di una parte ancora vasta di Europa, si concepì allora l'idea di pubblicare la *Miscellanea Giovanni Mercati* in due serie, formate l'una dagli scritti degli eruditi

dimoranti in quelle parti d'Italia e nei Paesi con cui le comunicazioni da Roma erano allora in qualche maniera aperte e l'altra da quelli dei residenti nelle Nazioni tuttora precluse. La prima delle quali si voleva in ogni maniera pubblicare per la data giubilare; la seconda, non appena le circostanze generali lo avessero consentito.

La cessazione dell'immane lotta dei popoli, che entro pochi mesi fortunatamente si produsse, e la pronta accoglienza in ogni parte incontrata, quasi a redimere il tempo, hanno permesso invece di riunire quelle che sarebbero state *membra disiecta* di un corpo naturalmente formato per l'unità, non soltanto in senso materiale. Di lieto auspicio morale è apparsa infatti questa occasione di riunire forse per la prima volta, all'indomani della seconda guerra mondiale i rappresentanti di popoli già schierati in opposti campi, per omaggio a un Principe della Chiesa, Madre Universale e fautrice di civiltà. Anche più ampia sarebbe stata desiderata, a questo riguardo, la partecipazione, se non fosse stato il prolungarsi, in tristo retaggio del conflitto, di chiusure ermetiche e il doloroso perdurare in diversi Paesi di illiberali condizioni politiche.

Come di uso in queste occasioni, sono stati officiati ordinariamente gli studiosi che per il genere dei loro studi sono stati più vicini ai campi molteplici di lavoro coltivati dall'Eminentissimo Cardinale e hanno avuto maniera di entrare con lui in personali relazioni, spesso risalenti lontano nel tempo; ma anche a questo riguardo dobbiamo rammaricarci che le ardue circostanze abbiano prodotto alcune assenze riuscite altrettanto dolorose a noi che alle persone le quali per antico legame con il Festeggiato avrebbero sicuramente desiderato di partecipare all'omaggio. Non ostante questo, possiamo tuttavia rallegrarci del numero e del valore rappresentativo dei collaboratori, sommanti a centoquarantasette. In una bella e significativa varietà, riuscita nel senso

originale della parola veramente cattolica, si sono qui adunati cultori della scienza appartenenti a una ventina di Nazioni e a diverse confessioni religiose, lieti di associarsi in quella «patria», per usare parole di Pio XI, «immensa e nobilissima, dove gli amori si sublimano in un solo amore, dove i linguaggi si fondono in un solo linguaggio, l'amore e il linguaggio della verità». L'unanime ammirazione e devozione verso la persona cara e venerata a più generazioni di studiosi dell'Eminentissimo Cardinale ha trovato in questa occasione una larga, talvolta commovente espressione.

Secondo l'ordine di materia, concepito fino dal principio ma ampliato durante la composizione della raccolta, i lavori sono stati nei limiti del possibile distribuiti per argomento. Ne sono così risultati sei volumi, i quali contengono rispettivamente: I, Bibbia e Letteratura cristiana antica; II, Letteratura medioevale; III, Letteratura e storia bizantina; IV, Letteratura classica e umanistica; V, Storia ecclesiastica e diritto; VI, Paleografia, bibliografia, e varia.

Per ultimo dobbiamo far rilevare che le circostanze di guerra e dell'immediato dopoguerra, tra cui si è svolta la preparazione della *Miscellanea*, hanno necessariamente fatto risentire qualche effetto. Diversi eruditi, invitati a collaborare, non sono riusciti a inviare in tempo utile i loro lavori, rimasti quindi esclusi dalla raccolta. Le difficoltà e irregolarità nel corrispondere con diversi Paesi hanno inoltre fatto che la revisione delle bozze da parte degli autori non ha potuto essere eseguita quante volte avrebbero desiderato.

La morte di qualche collaboratore, avvenuta nel corso di preparazione o di stampa della raccolta, induce a notarne qui piamente i nomi. Primo a scomparire è stato un membro del Comitato, lo Scrittore della Biblioteca Vaticana Monsignor Enrico Carusi antico Collega dell'Eminentissimo Porporato, defunto il 14 dicembre 1945. A meno di due mesi di distanza, 11 febbraio 1946, lo seguì l'illustre erudito

Dom Germain Morin O. S. B., che inviando tra i primi le pagine del suo contributo si dichiarava grato « de m'avoir fourni l'occasion d'acquitter ma dette de gratitude envers l'éminent savant auquel je suis redevable de tant de bienfaits, depuis 50 ans (1895) que j'ai eu l'honneur d'entrer en relations toujours plus intimes avec lui ». Il 1° marzo 1946 morì anche un altro collaboratore della nostra *Miscellanea*, il canonico Victor Leroquais, egregio illustratore di codici liturgici. Finalmente è debito per noi fare memoria dell'illustre Prof. Edward Kennard Rand della Harvard University U. S. A., passato di vita il 28 ottobre 1945, che aveva accettato con viva cordialità l'invito di partecipare alla raccolta « in honor of our beloved and respected friend » il Cardinale Mercati, a cui lo legavano antichi vincoli; e attese fino all'ultimo, non ostante le gravi condizioni di salute, al lavoro promesso, « An unrecognized Sacramentary of Tours (Paris BN Lat. 2296) », che restò purtroppo incompleto sopra il suo tavolo di lavoro. Tutti costoro, che pur non hanno potuto vedere il compimento della pubblicazione giubilare, sono idealmente presenti in essa.

La Direzione della Biblioteca Vaticana e il Comitato promotore della *Miscellanea Giovanni Mercati* esprimono in fine le più ampie grazie a quanti hanno partecipato in varia maniera all'allestimento di questo vasto *corpus* con la loro collaborazione scientifica e con l'opera di preparazione e di revisione. Tutti si sono adoperati con animo lieto e fervido, mossi dal desiderio di rendere onore all'Uomo illustre e venerato.

« Quod bonum faustum felix fortunatumque sit ».

Biblioteca Apostolica Vaticana, Dicembre 1946.

ANSELMO M. ALBAREDA m. b.
Prefetto.

INDICE

ALEXANDER SPERBER

THE CODEX VATICANUS (B)
(SEPTUAGINT)

The importance of the Septuagint for the interpretation of the Hebrew Bible is an established fact, generally recognized by Biblical scholars. But this relationship might also be reversed; I think the Hebrew Bible is indispensable for the understanding of the Septuagint. For quite some time I was engaged in an examination of Codex B from this point of view. The results of these studies could be presented either in the form of a running commentary to the different Biblical books according to Codex B, or by way of dealing with the various problems separately and in a more comprehensive form. This latter method has been chosen tentatively for the present paper, which is meant to serve as a prospectus of my project.

a) THE BASIC HEBREW BIBLE OF CODEX B.

The following examples are derived from the second book of Samuel; only those chapters and verses are represented here, which have their parallel in the first book of Chronicles; cf. my " Biblical Exegesis; p. 86 f. For chapter 22 in 2 Samuel, the parallel is Ps 18.

5.2: לְנָגִיד: B: εἰσηγούμενος = נָגִיד = 1 Chr 11.2.

5.17: מָשְׁחוּ: B: κέχρισται = נִמְשַׁח = 1 Chr 14.8.

5.19: הֲתִתְּנֵם: B: καὶ παραδώσεις αὐτούς = וּנְתַתָּם = 1 Chr 14.10.

5.21: עֲצַבֵּיהֶם: B: τοὺς θεοὺς αὐτῶν = אֱלֹהֵיהֶם = 1 Chr 14.12.

5.23: אֶל אַחֲרֵיהֶם: B: ἀπ' αὐτῶν = מֵעֲלֵיהֶם = 1 Chr 14.14.

בְּבָאִים: B: τοῦ κλαυθμῶνος = הַבְּבָאִים = 1 Chr 14.14.

5.25: בֵּן missing in B = 1 Chr 14.16.

מִגֶּבַע: B: ἀπὸ Γαβαων = מִגִּבְעוֹן = 1 Chr 14.16.

6.3,4: חֲדָשָׁה ׃וַיִּשָּׂאֻהוּ מִבֵּית אֲבִינָדָב אֲשֶׁר בַּגִּבְעָה missing in B = 1 Chr 13.7.

6.6: וַיִּשְׁלַח עֻזָּה: B adds: = τὴν χεῖρα αὐτοῦ = אֶת יָדוֹ = 1 Chr 13.9.

6.9: וַיֹּאמֶר, B: λέγων = לֵאמֹר = 1 Chr 13.12.

6.10: עַל (עִיר): B: εἰς = אֶל = 1 Chr 13.13.

6.11: אֶת עֹבֵד אֱדֹם וְאֶת כָּל בֵּיתוֹ: B: ὅλον τὸν οἶκον 'Αβεδδαρα καὶ πάντα τὰ αὐτοῦ = אֶת כָּל בֵּית עֹבֵד אֱדֹם וְאֶת כָּל אֲשֶׁר לוֹ = 1 Chr 13.14.

6.16: וְהָיָה: B: καὶ ἐγένετο = וַיְהִי = 1 Chr 15.29.

עִיר דָּוִד: B: ἕως πόλεως Δαυειδ = עַד עִיר דויד = 1 Chr 15.29.

6.19: אַחַת ·· אֶחָד ·· אֶחָת missing in B = 1 Chr 16.3.

7.5: הַאַתָּה: B: οὐ σύ = לֹא אַתָּה = 1 Chr 17.4

7.7: בְּנֵי (ישראל) missing in B = 1 Chr 17.6.

7.11: וּלְמִן הַיּוֹם: B: ἀπὸ τῶν ἡμερῶν = לְמִיָּמִים = 1 Chr 17.10.

(יעשה לך) יהוה: B: καὶ ἔσται = וְהָיָה = 1 Chr 17.11.

7.13: יִבְנֶה: B: οἰκοδομήσει μοι = יבנה לִּי = 1 Chr 17.12.

כִּסֵּא מַמְלַכְתּוֹ: B: τὸν θρόνον αὐτοῦ = כִּסְאוֹ = 1 Chr 17.12.

7.15: לֹא יָסוּר: B: οὐκ ἀποστήσω = לֹא אָסִיר = 1 Chr 17.13.

מֵעִם שָׁאוּל אֲשֶׁר: B: ἀφ' ὧν = מֵאֲשֶׁר = 1 Chr 17.13.

7.16: כִּסְאֲךָ: B: καὶ ὁ θρόνος αὐτοῦ = וְכִסְאוֹ = 1 Chr 17.14.

7.19: גַּם missing in B = 1 Chr 17.17.

אֶל (בית): B: ὑπέρ = עַל = 1 Chr 17.17.

7.21: דְּבָרְךָ: B: τὸν δοῦλόν σου = עַבְדְּךָ = 1 Chr 17.19.

7.22: כְּכֹל (אשר): B: ἐν πᾶσιν = בְּכֹל = 1 Chr 17.20.

7.23: כְּיִשְׂרָאֵל: B: 'Ισραηλ = יִשְׂרָאֵל = 1 Chr 17.21.

לְעָם: B: λαόν = עָם = 1 Chr 17.21.

וְלָשׂוּם לוֹ: B: τοῦ θέσθαι σε = לָשׂוּם לְךָ = 1 Chr 17.21.

לְאַרְצְךָ: B: τοῦ ἐκβαλεῖν = לְגָרֵשׁ = 1 Chr 17.21.

7.25: הָקֵם: B: πίστωσον = יֵאָמֵן = 1 Chr 17.23.

7.28: אֶל (עבדך): B: ὑπέρ = עַל = 1 Chr 17.26.

8.3: הֲדַדְעֶזֶר: B: 'Αδρααζαρ = הֲדַרְעֶזֶר = 1 Chr 18.3. Idem v. v. 5, 7, 9, 10, 10.16, 19.

8.4: אֶלֶף: B = adds: ἅρματα = רֶכֶב = 1 Chr 18.4.

וּשְׁבַע מֵאוֹת: B: καὶ ἑπτὰ χιλιάδας = וְשִׁבְעַת אֲלָפִים = 1 Chr 18.4.

8.7: (עבדי) אֶל: B: ἐπί = עַל = 1 Chr 18.7.

8.8: הַרְבֵּה מְאֹד: B adds: ἐν αὐτῷ ἐποίησεν Σαλωμων τὴν θάλασσαν τὴν χαλκῆν καὶ τοὺς στύλους καὶ τοὺς λουτῆρας καὶ πάντα τὰ σκεύη = בָּהּ עָשָׂה שְׁלֹמֹה אֶת יָם הַנְּחֹשֶׁת וְאֶת הָעַמּוּדִים וְאֵת כְּלֵי הַנְּחֹשֶׁת = 1 Chr 18.8.

8.9: תֹּעִי: B: Θουου = תֹּעוּ = 1 Chr 18.9.

8.10: יוֹרָם: B: Ἰεδδουραν, cfr. הֲדוֹרָם: 1 Chr 18.10.

8.12: מֵאֲרָם: B: ἐκ τῆς Ἰδουμαίας = מֵאֱדוֹם = 1 Chr 18.11.

8.13: מֵהַכּוֹתוֹ: B: ἐπάταξεν = הִכָּה = 1 Chr 18.12.

אֲרָם: B: Ἰδουμαίαν = אֱדוֹם = 1 Chr 18.12.

8.14: וַיְהִי: B: καὶ ἐγένοντο = וַיִּהְיוּ = 1 Chr 18.13.

8.15: דָּוִד (ויהי) missing in B = 1 Chr 18.14.

8.18: כֹּהֲנִים: B: αὐλάρχαι; cfr. הָרִאשֹׁנִים לְיַד הַמֶּלֶךְ: 1 Chr 18.17.

10.2: (אביו) אֶל: B: περί = עַל = 1 Chr 19.2.

10.5: וַיַּגִּדוּ לְדָוִד: B adds: ὑπὲρ τῶν ἀνδρῶν = עַל הָאֲנָשִׁים = 1 Chr. 19.5.

10.6: בְּדָוִד: B: ὁ λαὸς Δαυειδ = עַם דָּוִד; erroneous vocalization of the original: עִם דָּוִד = 1 Chr 19.6.

10.17: וַיַּעַרְכוּ אֲרָם לִקְרַאת דָּוִד: B: καὶ παρετάξατο Δαυειδ ἀπέναντι Συρίας = וַיַּעֲרֹךְ דָּוִיד לִקְרַאת אֲרָם = 1 Chr 19.17.

23.8: עַל שְׁמֹנֶה: B praemittit: οὗτος ἐσπάσατο τὴν ῥομφαίαν αὐτοῦ, cf. הוּא עוֹרֵר אֶת חֲנִיתוֹ: 1 Chr. 11.11.

23.13: וְחַיַּת: B: καὶ τάγμα = וּמַחֲנֵה = 1 Chr 11.15.

23.17: מֵעֲשֹׂתִי: B: τοῦ ποιῆσαι = מֵעֲשׂוֹת = 1 Chr 11.19.

בְּנַפְשׁוֹתָם: B adds: πίομαι = אֶשְׁתֶּה = 1 Chr 11.19.

23.21: חֲנִית: B adds: ὡς ξύλον διαβάθρας = כִּמְנוֹר אֹרְגִים = 1 Chr 11.23.

24.12: אֶל דָּוִד: B adds: λέγων = לֵאמֹר = 1 Chr 21.10.

24.13: שֶׁבַע: B: τρία = שָׁלוֹשׁ = 1 Chr 21.12.

24.14: נִפְּלָה: B: ἐμπεσοῦμαι = אֶפְּלָה = 1 Chr 21.13.

רַבִּים רַחֲמָיו: B adds: σφόδρα = מְאֹד = 1 Chr 21.13.

24.24: עֹלוֹת: B: ὁλοκαύτωμα = עוֹלָה = 1 Chr 21.24.

22.12: חֹשֶׁךְ: B adds: ἀποκρυφῆς αὐτοῦ = סִתְרוֹ = Ps 18.12.

סֻכּוֹת: B: ἡ σκηνὴ αὐτοῦ = סֻכָּתוֹ = Ps 18.12.

חַשְׁרַת: B: σκότος = חֶשְׁכַת = Ps 18.12.

22.15: K: וידמם, Q: וַיָּהֹם: B: καὶ ἐξέστησεν αὐτούς = וַיְהֻמֵּם = K = Ps 18.15.

22.16: יִגָּלוּ: B: καὶ ἀπεκαλύφθη = וַיִּגָּלוּ = Ps 18.16.

22.25: כְּבֹרִי: B: κατὰ τὴν καθαριότητα τῶν χειρῶν μου = כְּבֹר יָדַי = Ps 18.25.

22.26: גִּבּוֹר: B: ἀνδρός = גְּבַר = Ps 18.26.

22.39: וָאֲכַלֵּם missing in B = Ps 18.39.

22.42: יִשְׁעוּ: B: βοήσονται = יְשַׁוְּעוּ = Ps 18.42.

22.43: אֲרָקֵעַם missing in B = Ps 18.43.

The result may be summed up as follows: while translating the second book of Samuel, Codex B very frequently offers a translation of the Hebrew text of the parallel source. This clearly points to the fact that at the time, when the Greek translation underlying Codex B was made, the two recensions of the Hebrew *Annales* (cf. my "New Testament and Septuagint", p. 283 f.) were not yet finally assigned to Samuel and Chronicles, respectively, as they appear now. "The final redaction of these books must have taken place at a later period" (ib., p. 284).

b) CODEX B THE RESULT OF VARIOUS TRANSLATIONS.

It is apparent that the *Vorlagen* of Codex B were collated with other Septuagint manuscripts, and variant readings were noted therein. The combination of the original reading with such variants is called doublets; cf. NTS p. 222 f. Only a very detailed examination may sometimes reveal, which of the two components of the doublet is the genuine reading of the *Vorlage*, cf. NTS p. 235 f.

The examples offered here are taken from 2 Samuel, too. It will be noted that with the instances from chapter 6, which have their parallel in 1 Chronicles, one component is a translation of the Chronicles–passage, while the other one translates the Samuel text.

Two vertical strokes (||) separate the two components of a doublet.

1.19: עַל בָּמוֹתֶיךָ: B: ὑπὲρ τῶν τεθνηκότων (= עַל מֵתֶיךָ) || ἐπὶ τὰ ὕψη σου.

1.23: וְהַנְּעִימִם בְּחַיֵּיהֶם וּבְמוֹתָם לֹא נִפְרָדוּ: B: ὡραῖοι οὐ διακεχωρισμένοι (hence, בחייהם ובמותם is left untranslated) || εὐπρεπεῖς ἐν τῇ ζωῇ αὐτῶν, καὶ ἐν τῷ θανάτῳ οὐ διεχωρίσθησαν.

2.8: מַחֲנָיִם: B: ἐκ τῆς παρεμβολῆς (= מִמַּחֲנָיִם) || εἰς Μαναεμ; cf. v. 12: מִמַּחֲנַיִם: B: ἐκ Μαναειμ; v. 29: מַחֲנָיִם: B: εἰς τὴν παρεμβολήν.

2.16: בְּרֹאשׁ: B: τῇ χειρὶ (= בְּיַד) || τὴν κεφαλήν.

2.30: מֵאַחֲרֵי: B: ὄπισθεν || ἀπό.

5.20: אֶת אֹיְבַי: B: τοὺς ἐχθροὺς || ἀλλοφύλους (= פְּלִשְׁתִּים).

6.2: לְהַעֲלוֹת: B: ἐν ἀναβάσει (= בַּעֲלָתָה = 1 Chr 13.6) ‖ τοῦ ἀναγαγεῖν.

6.5: בְּכֹל עֲצֵי בְרוֹשִׁים: B: ἐν ὀργάνοις ἡρμοσμένοις ‖ ἐν ἰσχύι καὶ ἐν ᾠδαῖς (= בְּכָל עז וּבְשִׁירִים = 1 Chr 13.8).

6.6: (בו) וַיֹּאחֶז: B: κατασχεῖν (αὐτήν) (= לֶאֱחֹז = 1 Chr 13.9) ‖ καὶ ἐκράτησεν (αὐτήν); at the end of the verse, τοῦ κατασχεῖν αὐτήν is a repetition of the Chr–component of this doublet.

6.7: עִם אֲרוֹן הָאֱלֹהִים: B: παρὰ τὴν κιβωτὸν τοῦ κυρίου (= עם ארון יהוה) ‖ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ (= לִפְנֵי אֱלֹהִים = 1 Chr 13.10).

7.1: מִסָּבִיב: B: κύκλῳ... ‖ ...τῶν κύκλῳ.

7.13: עַד: B: ἕως ‖ εἰς.

7.19: וַתִּקְטַן: B: καὶ κατεσμικρύνθην ‖ μικρόν.

7.20: וְאַתָּה: B: καὶ νῦν (= וְעַתָּה) ‖ σύ.

7.21: עָשִׂיתָ: B: πεποίηκας ‖ ... ἐποίησας.

8.13: בְּגֵיא מֶלַח: B: ἐν Γεβελεμ, read: ἐν ‖ βγεμελε; translation and transliteration of בְּ; cf. above on 2.8.

10.3: הֲלוֹא: B: ἀλλ' ‖ .. οὐχί.

10.9: מִפָּנִים: B: ἐκ τοῦ κατὰ πρόσωπον ‖ ἐξ ἐναντίας.

10.16: חֵילָם: B: Χαλαμακ | ... Αἰλαμ.

11.7: וַיָּבֹא: B: καὶ παραγίνεται ‖ ... καὶ εἰσῆλθεν.

12.3: וַיְחַיֶּהָ: B: καὶ περιεποιήσατο ‖ καὶ ἐξέθρεψεν.

12.4: לָאֹרֵחַ: B: τῷ ξένῳ ‖ ὁδοιπόρῳ.

12.6: עֵקֶב אֲשֶׁר: B: ἀνθ' ὧν ‖ ὅτι: cf. v. 10: (עֵקֶב) כִּי: B: (ἀνθ' ὧν) ὅτι.

12.30: מַלְכָּם: B: Μελχολ (= מִלְכֹּם) ‖ τοῦ βασιλέως αὐτῶν.

13.20: לְדַבֵּר: B: τοῦ λαλῆσαι (= לְדַבֵּר) ‖ εἰς τὸ ῥῆμα.

13.33: K: כי אם, Q: כִּי: B: ὅτι (= Q) ‖ ἀλλ' ἤ (= K).

15.10: מָלַךְ: B: βεβασίλευκεν ‖ βασιλεύς (= מֶלֶךְ).

15.18: B offers the verse in a threefold translation.

15.20: תְּמוֹל בּוֹאֶךָ וְהַיּוֹם אֲנִיעֲךָ עִמָּנוּ: B: εἰ ἐχθὲς παραγέγονας καὶ σήμερον κινήσω σε μεθ' ἡμῶν ‖ ... ἐχθὲς ἡ ἐξέλευσίς σου καὶ σήμερον μετακινήσω σε μεθ' ἡμῶν.

15.23: בְּנַחַל קִדְרוֹן: B: ἐν τῷ χειμάρρῳ τῶν Κεδρων ‖ ... τὸν χειμάρρουν Κεδρων.

17.8: כְּדֹב שַׁכּוּל בַּשָּׂדֶה: B: ὡς ἄρκος ἠτεκνωμένη ἐν ἀγρῷ ‖ καὶ ὡς ὗς τραχεῖα ἐν τῷ πεδίῳ.

17.13: עַד: B: ἕως ‖ εἰς:

17.28: מִשְׁכָּב: B: κοίτας ‖ καὶ ἀμφιτάπους.

18.3: לַעְזוֹר: B: βοήθεια (= עֵזֶר) ‖ τοῦ βοηθεῖν.

18.8: בָּעָם: B: ἐκ τοῦ λαοῦ ‖ ... ἐν τῷ λαῷ.

18.14: לֹא כֵן אֹחִילָה: B: τοῦτο ἐγὼ ἄρξομαι || οὐχ οὕτως μενῶ.

18.17: אֶל הַפַּחַת הַגָּדוֹל: B: εἰς Χάσμα μέγα || ... εἰς τὸν βόθυνον τὸν μέγαν.

18.18: לָקַח: B: ἐλήμφθη || ... λαβεῖν.

וַיַּצֶּב: B: ἔστησεν || ... ἐστήλωσεν.

18.22: וּלְכָה: B: δεῦρο || ... σοι.

19.8: וְרָעָה לְךָ: B: καὶ ἐπίγνωθι σεαυτῷ (= וּדְעָה לך) || καὶ κακόν σοι.

19.10: מִכַּף: B: ἐκ χειρὸς || ἀπὸ πάντων (= מִכֹּל).

19.14: אַתָּה: B: συ || καὶ νῦν (= עַתָּה).

19.19: וְעָבְרָה הָעֲבָרָה לַעֲבִיר אֶת בֵּית הַמֶּלֶךְ: B: καὶ ἐλειτούργησαν τὴν λειτουργίαν (= וְעָבְדוּ הָעֲבֹדָה) τοῦ διαβιβάσαι τὸν βασιλέα (בית is missing) || καὶ διέβη ἡ διάβασις ἐξεγεῖραι τὸν οἶκον τοῦ βασιλέως.

19.23: אִישׁ: B: τίς || ἀνήρ.

19.25: וְלֹא עָשָׂה רַגְלָיו: B: καὶ οὐκ ἐθεράπευσεν τοὺς πόδας αὐτοῦ || οὐδὲ ὠνυχίσατο.

19.28: וַעֲשֵׂה הַטּוֹב בְּעֵינֶיךָ: B: ἐποίησεν τὸ καλὸν ἐνώπιον... || καὶ ποίησον τὸ ἀγαθὸν ἐν ὀφθαλμοῖς σου.

19.29: כִּי אִם: B: ἀλλ' ἤ || ὅτι (= כִּי).

19.36: לְרָע: B: καὶ κακοῦ || εἰς πονηρόν.

19.43: אִם נִשֵּׂאת נִשָּׂא: B: ἢ δόμα ἔδωκεν || ἢ ἄρσιν ἦρεν,

19.44: וְגַם בְּדָוִד אֲנִי מִמְּךָ: B: καὶ πρωτότοκος (= בְּכוֹר) ἐγὼ ἢ σύ || καί γε ἐν τῷ Δαυείδ εἰμι ὑπὲρ σε.

20.6: אַתָּה: B: καὶ νῦν (= עַתָּה) || σύ.

20.8: וְהוּא יָצָא: B: καὶ ἡ μάχαιρα ἐξῆλθεν || καὶ αὐτὴ ἐξῆλθεν.

20.18: שָׁאוֹל יְשָׁאֲלוּ בְּאָבֵל וְכֵן הֵתַמּוּ: B: ἠρωτημένος ἠρωτήθη ἐν τῇ 'Αβελ καὶ ἐν Δαν (= וְדָן) εἰ ἐξέλιπον (= הֵתַמּוּ) || ... ἐρῶντες ἐπερωτήσουσιν ἕνα ἐν 'Αβελ καὶ οὕτως εἰ ἐξέλιπον.

20.19: שְׁלֻמֵי אֱמוּנֵי יִשְׂרָאֵל: B: ἃ ἔθεντο (= שָׂמוּ) οἱ πιστοὶ τοῦ 'Ισραηλ (in B erroneously added to verse 18) || ... εἰρηνικὰ τῶν στηριγμάτων 'Ισραηλ.

20.22: וַתָּבֹא הָאִשָּׁה אֶל כָּל הָעָם: B: καὶ εἰσῆλθεν ἡ γυνὴ πρὸς πάντα τὸν λαόν || καὶ ἐλάλησεν πρὸς πᾶσαν τὴν πόλιν (= וַתְּדַבֵּר אל כל הָעִיר).

מֵעַל הָעִיר: B: ἀπὸ τῆς πόλεως || ἀπ' αὐτοῦ (= מֵעָלָיו).

21.1: עַל אֲשֶׁר: B: διὰ τὸ αὐτὸν || ... περὶ οὗ.

21.2: כִּי אִם: B: ὅτι (= כִּי) || ἀλλ' ἤ.

21.5: נִשְׁמַדְנוּ: B: ἐξολεθρεῦσαι ἡμᾶς (= לְהַשְׁמִידֵנוּ) || ἀφανίσωμεν αὐτόν (= נַשְׁמִדֵנוּ)

21.12: בַּעֲלֵי: B: τῶν ἀνδρῶν || υἱῶν (= בְּנֵי).

21.22: יֻלְּדוּ: B: ἐτέχθησαν || ἀπόγονοι (= יְלָדֵי).

לְהָרָפָה: B: τῶν γιγάντων || ... τῷ Ῥαφα.

בְּגַת: B: ἐν Γεθ || ... οἶκος (= בֵּית).

22.11: עָבֵי: B: ἐπάχυνεν || ἐν νεφέλαις.

23.14: וּמַצַּב פְּלִשְׁתִּים אָז בֵּית לָחֶם: B: καὶ τὸ ὑπόστημα τῶν ἀλλοφύλων τότε ἐν Βαιθλεεμ || ... (erroneously added to verse 15:) τὸ δὲ σύστεμα τῶν ἀλλοφύλων τότε ἐν Βαιθλεεμ.

23.24: דּוֹדוֹ: B: Δουδει || πατραδέλφου αὐτοῦ.

24.24: כִּי: B: ὅτι || ἀλλά.

c) LENGTHY PASSAGES IN TWO TRANSLATIONS IN CODEX B.

The Septuagint does not always follow the arrangement of the Biblical material as offered by the Masoretic Text. Not only are the prophetic sections of Jeremiah differently arranged, but even the narrative sometimes follows a different order. So e. g. has Codex B the first chapter in Numbers thus: v. v. 23, 26–37, 24, 25, 38; Numbers 26 runs: 14, 19–27, 15–18, 44–47, 28–43, 48.

But it also occurs that groups of verses are found in Codex B twice: where they belong according to the Masoretic Text, and elsewhere. The variant readings, which a comparison of these two occurrences reveals, prove that they originate in two different translations, and are not the result of scribe's erroneously copying the same source twice. The current editions of Codex B by Swete and Brooke–Mc Lean treat these two occurrences differently: one (but not necessarily the first) is identified as the genuine translation by applying to it the numbers of the corresponding Hebrew verses, while the other one is stigmatized as mere repetition by the application of the letters *a*, *b*, *c* (and so on) to the numeral cited immediately preceding it.

These doublets may be found either in close proximity to one another (in the same chapter), or set far apart. I follow the Masoretic Text in quoting chapter and verse of the Hebrew passage, and Brooke–Mc Lean for Codex B. Consistently I omit the accent of proper names, unless they are in an inflected form according to Greek declension. The Hebrew Text will help us identify the two Greek columns as two different translations. But it goes without saying that it does not *eo ipso* claim to be the basic Hebrew *Vorlage* of these translations. Hebrew and Greek are arranged in corresponding lines; in the case of a different order, I indicate by arrows in the Greek columns their corresponding Hebrew lines.

1 Ki 2

				2,35l :	Καὶ ἐν τῷ ἔτι Δαυειδ ζῆν
					ἐνετείλατο τῷ Σαλωμὼν λέγων,
2, 8:	וְהִנֵּה עִמְּךָ	2, 8:	Καὶ ἰδοὺ μετὰ σοῦ		Ἰδου μετὰ σοῦ
	שִׁמְעִי בֶן גֵּרָא		Σεμεει υἱὸς Γηρα		Σεμεει υἱὸς Γηρα,
	בֶּן הַיְמִינִי		υἱὸς τοῦ Ἰεμεινει		υἱὸς τοῦ σπέρματος τοῦ Ἰεμεινει
	מִבַּחֻרִים		ἐκ Βαχθουρειμ.		ἐκ Χεβρων·
	וְהוּא קִלְלַנִי		καὶ αὐτὸς κατηράσατό με	35m:	οὗτος κατηράσατό με
	קְלָלָה נִמְרֶצֶת		κατάραν ὀδυνηρὰν		κατάραν ὀδυνηρὰν
	בְּיוֹם לֶכְתִּי		τῇ ἡμέρᾳ ᾗ ἐπορευόμην		ἐν ᾗ ἡμέρᾳ ἐπορευόμην
	מַחֲנָיִם		εἰς παρεμβολάς,		εἰς παρεμβολάς·
	וְהוּא יָרַד		καὶ αὐτὸς κατέβη	35n :	καὶ αὐτὸς κατέβαινεν
	לִקְרָאתִי		εἰς ἀπαντήν μου		εἰς ἀπαντήν μοι
	הַיַּרְדֵּן		εἰς τὸν Ἰορδανην,		ἐπὶ τὸν Ἰορδανην,
	וָאֶשָּׁבַע לוֹ		καὶ ὤμοσα αὐτῷ		καὶ ὤμοσα αὐτῷ
	בַיהוה לֵאמֹר		ἐν Κυρίῳ λέγων		κατὰ τοῦ κυρίου λέγων
	אִם אֲמִיתְךָ		Εἰ θανατώσω σε		Εἰ θανατωθήσεται
	בֶּחָרֶב׃		ἐν ῥομφαίᾳ.		ἐν ῥομφαίᾳ.
9:	וְעַתָּה אַל תְּנַקֵּהוּ	9:	καὶ οὐ μὴ ἀθῳώσῃς αὐτόν,	35o :	καὶ νῦν μὴ ἀθῳώσῃς αὐτόν,
	כִּי אִישׁ חָכָם אָתָּה		ὅτι ἀνὴρ σοφὸς εἶ σύ,		ὅτι ἀνὴρ φρόνιμος σύ,
	וְיָדַעְתָּ		καὶ γνώσῃ		καὶ γνώσῃ
	אֵת אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה לּוֹ		ἃ ποιήσεις αὐτῷ·		ἃ ποιήσεις αὐτῷ·
	וְהוֹרַדְתָּ		καὶ κατάξεις		καὶ κατάξεις
	אֶת שֵׂיבָתוֹ		τὴν πολιὰν αὐτοῦ		τὴν πολιὰν αὐτοῦ
	בְּדָם שְׁאוֹל׃		ἐν αἵματι εἰς ᾅδου·		ἐν αἵματι εἰς ᾅδου.

1 Ki

5, 1:	וּשְׁלֹמֹה הָיָה מוֹשֵׁל	10,30:	Καὶ ἦν ἡγούμενος	2,46b :	καὶ Σαλωμων ἦν ἄρχων
	בְּכָל הַמַּמְלָכוֹת		πάντων τῶν βασιλέων		ἐν πάσαις ταῖς βασιλείαις
	מִן הַנָּהָר		ἀπὸ τοῦ ποταμοῦ		
	אֶרֶץ פְּלִשְׁתִּים		καὶ ἕως γῆς ἀλλοφύλων		

	וְעַד גְּבוּל מִצְרָיִם	καὶ ἕως ὁρίων Αἰγύπτου.	
	מַגִּשִׁים מִנְחָה		καὶ ἦσαν προσφέροντες δῶρα
	וְעֹבְדִים אֶת שְׁלֹמֹה		καὶ ἐδούλευον τῷ Σαλωμων
	כָּל יְמֵי חַיָּיו׃		πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς αὐτοῦ.
2:	וַיְהִי לֶחֶם שְׁלֹמֹה	4,22: καὶ ταῦτα τὰ δέοντα τῷ Σαλωμων	46e: καὶ τοῦτο τὸ ἄριστον τῷ Σαλωμων.
	לְיוֹם אֶחָד	ἐν ἡμέρᾳ μιᾷ.	
	שְׁלֹשִׁים כֹּר סֹלֶת	τριάκοντα κόροι σεμιδάλεως	τριάκοντα κόροι σεμιδάλεως
	וְשִׁשִּׁים כֹּר קָמַח׃	καὶ ἑξήκοντα κόροι ἀλεύρου κεκοπανισμένου,	καὶ ἑξήκοντα κόροι ἀλεύρου κεκοπανισμένου,
3:	עֲשָׂרָה בָקָר בְּרִאִים	23: καὶ δέκα μόσχοι ἐκλεκτοὶ	δέκα μόσχοι ἐκλεκτοὶ
	וְעֶשְׂרִים בָּקָר רְעִי	καὶ εἴκοσι βόες νομάδες	καὶ εἴκοσι βόες νομάδες
	וּמֵאָה צֹאן	καὶ ἑκατὸν πρόβατα,	καὶ ἑκατὸν πρόβατα
	לְבַד מֵאַיָּל	ἐκτὸς	ἐκτὸς
	וּצְבִי וְיַחְמוּר	ἐλάφων καὶ δορκάδων	ἐλάφων καὶ δορκάδων
	וּבַרְבֻּרִים אֲבוּסִים׃	καὶ ὀρνίθων ἐκλεκτῶν, σιτευτά.	καὶ ὀρνίθων ἐκλεκτῶν νομάδων.
4:	כִּי הוּא רֹדֶה	24: ὅτι ἦν ἄρχων	46f: οὐκ ἦν ἄρχων
	בְּכָל עֵבֶר הַנָּהָר	πέραν τοῦ ποταμοῦ,	ἐν παντὶ πέραν τοῦ ποταμοῦ
	מִתִּפְסַח וְעַד עַזָּה		ἀπὸ Ῥαφει ἕως Γάζης,
	בְּכָל מַלְכֵי		ἐν πᾶσιν τοῖς βασιλεῦσιν
	עֵבֶר הַנָּהָר		πέραν τοῦ ποταμοῦ.
	וְשָׁלוֹם הָיָה לוֹ	καὶ ἦν αὐτῷ εἰρήνη	46g: καὶ ἦν αὐτῷ εἰρήνη
	מִכָּל עֲבָרָיו	ἐκ πάντων τῶν μερῶν	ἐκ πάντων τῶν μερῶν αὐτοῦ
	מִסָּבִיב׃	κυκλόθεν.	κυκλόθεν.
5:	וַיֵּשֶׁב יְהוּדָה		καὶ κατῴκει Ἰουδα
	וְיִשְׂרָאֵל לָבֶטַח		καὶ Ἰσραηλ πεποιθότες,
	אִישׁ תַּחַת גַּפְנוֹ		ἕκαστος ὑπὸ τὴν ἄμπελον αὐτοῦ
	וְתַחַת תְּאֵנָתוֹ		καὶ ὑπὸ τὴν συκῆν αὐτοῦ,
	מִדָּן וְעַד בְּאֵר שָׁבַע		ἐσθίοντες καὶ πίνοντες
	כָּל יְמֵי שְׁלֹמֹה׃		ἀπὸ Δὰν καὶ ἕως Βηρσαβεε
			πάσας τὰς ἡμέρας Σαλωμων.
6:	וַיְהִי לִשְׁלֹמֹה		2,46i: καὶ ἦσαν τῷ Σαλωμων
	אַרְבָּעִים אֶלֶף		τεσσεράκοντα χιλιάδες

אָרְוֹת סוּסִים		τοκάδες ἵπποι
לְמֶרְכָּבוֹ		εἰς ἅρματα,
וּשְׁנֵים עָשָׂר אֶלֶף		καὶ δώδεκα χιλιάδες
פָּרָשִׁים׃		ἵππων.

1 Ki

5, 9: וַיִּתֵּן אֱלֹהִים	4,25: καὶ ἔδωκεν Κύριος	2,35a: καὶ ἔδωκεν Κύριος
חָכְמָה לִשְׁלֹמֹה	φρόνησιν τῷ Σαλωμων	φρόνησιν τῷ Σαλωμων
וּתְבוּנָה	καὶ σοφίαν	καὶ σοφίαν
הַרְבֵּה מְאֹד	πολλὴν σφόδρα	πολλὴν σφόδρα
וְרֹחַב לֵב	καὶ χύμα καρδίας	καὶ πλάτος καρδιάς
כַּחוֹל	ὡς ἡ ἄμμος	ὡς ἡ ἄμμος
אֲשֶׁר עַל שְׂפַת הַיָּם׃	ἡ παρὰ τὴν θάλασσαν.	ἡ παρὰ τὴν θάλασσαν.
10: וַתֵּרֶב	26: καὶ ἐπληθύνθη	35b: καὶ ἐπληθύνθη
חָכְמַת שְׁלֹמֹה	Σαλωμων σφόδρα	ἡ φρόνησις Σαλωμων
מֵחָכְמַת	ὑπὲρ τὴν φρόνησιν	
כָּל בְּנֵי קֶדֶם	πάντων ἀρχαίων ἀνθρώπων	πάντων ἀρχαίων υἱῶν
וּמִכֹּל חָכְמַת מִצְרָיִם׃	καὶ ὑπὲρ πάντας	καὶ ὑπὲρ πάντας
	φρονίμους Αἰγύπτου.	φρονίμους Αἰγύπτου.

5,29: וַיְהִי לִשְׁלֹמֹה	5,15: καὶ ἦν τῷ Σαλωμων	2,35d: καὶ ἦν τῷ Σαλωμων
שִׁבְעִים אֶלֶף	ἑβδομήκοντα χιλιάδες	ἑβδομήκοντα χιλιάδες
נֹשֵׂא סַבָּל	αἴροντες ἄρσιν	αἴροντες ἄρσιν
וּשְׁמֹנִים אֶלֶף	καὶ ὀγδοήκοντα χιλιάδες	καὶ ὀγδοήκοντα χιλιάδες
חֹצֵב בָּהָר	λατόμων ἐν τῷ ὄρει.	λατόμων ἐν τῷ ὄρει.

1 Ki

22,41: וִיהוֹשָׁפָט בֶּן אָסָא	22,41: καὶ Ἰωσαφαθ υἱὸς Ἀσα	16,28a: . . . Ἰωσαφαθ υἱὸς Ἀσα
מָלַךְ עַל יְהוּדָה	ἐβασίλευσεν ἐπὶ Ἰουδα·	βασιλεύει
בִּשְׁנַת אַרְבַּע	ἔτει τετάρτῳ	
לְאַחְאָב מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל׃	τῷ Ἀχααβ ἐβασίλευσεν.	
42: יְהוֹשָׁפָט	42: Ἰωσαφαθ	

בֶּן שְׁלֹשִׁים וְחָמֵשׁ שָׁנָה	υἱὸς τριάκοντα καὶ πέντε ἐτῶν	ἐτῶν τραάκοντα καὶ πέντε
בְּמָלְכוֹ	ἐν τῷ βασιλεύειν αὐτόν,	ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ
וְעֶשְׂרִים וְחָמֵשׁ שָׁנָה	καὶ εἴκοσι καὶ πέντε ἔτη	καὶ εἴκοσι πέντε ἔτη
מָלַךְ בִּירוּשָׁלָ͏ִם	ἐβασίλευσεν ἐν Ἰερουσαλημ.	βασιλεύει ἐν Ἰερουσαλημ.
וְשֵׁם אִמּוֹ	καὶ ὄνομα τῇ μητρὶ αὐτοῦ	καὶ ὄνομα τῆς μητρὸς αὐτοῦ
עֲזוּבָה בַּת שִׁלְחִי׃	Ἀζαεβα θυγάτηρ Σεμεει.	Γαβουζα, θυγάτηρ Σελεει.
43: וַיֵּלֶךְ בְּכָל דֶּרֶךְ	43: καὶ ἐπορεύθη ἐν πάσῃ ὁδῷ	28b: καὶ ἐπορεύθη ἐν τῇ ὁδῷ·
אָסָא אָבִיו	Ἀσὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ·	Ἀσὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ,
לֹא סָר מִמֶּנּוּ	οὐκ ἐξέκλινεν ἀπ᾽ αὐτῆς	καὶ οὐκ ἐξέκλινεν ἀπ᾽αὐτῆς
לַעֲשׂוֹת הַיָּשָׁר	τοῦ ποιῆσαι τὸ εὐθὲς	τοῦ ποιεῖν τὸ εὐθὲς
בְּעֵינֵי יהוה׃	ἐν ὀφθαλμοῖς Κυρίου.	ἐνώπιον Κυρίου.
44: אַךְ הַבָּמוֹת	44: πλὴν τῶν ὑψηλῶν	πλὴν τῶν ὑψηλῶν
לֹא סָרוּ	οὐκ ἐξῆρεν.	οὐκ ἐξῆραν,
עוֹד הָעָם מְזַבְּחִים	ἔτι ὁ λαὸς ἐθυσίαζεν	ἔθυον
וּמְקַטְּרִים בַּבָּמוֹת׃	καὶ ἐθυμίων ἐν τοῖς ὑψηλοῖς.	ἐν τοῖς ὑψηλοῖς καὶ ἐθυμίων.
45: וַיַּשְׁלֵם יְהוֹשָׁפָט	45: καὶ εἰρήνευσεν Ἰωσαφαθ	καὶ ἃ συνέθετο Ἰωσαφαθ,
עִם מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל׃	μετὰ βασιλέως Ἰσραηλ.	
46: וְיֶתֶר דִּבְרֵי יְהוֹשָׁפָט	46: καὶ τὰ λοιπὰ τῶν λόγων Ἰωσαφὰθ	
וּגְבוּרָתוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה	καὶ αἱ δυναστεῖαι αὐτοῦ, ὅσα ἐποίησεν	καὶ πᾶσα δυναστεία ἣν ἐποίησεν,
וַאֲשֶׁר נִלְחָם		καὶ οὓς ἐπολέμησεν
הֲלֹא הֵם כְּתוּבִים	οὐκ ἰδοὺ τοῦτα ἐνγεγραμμένα	οὐκ ἰδοὺ ταῦτα γεγραμμένα
עַל סֵפֶר	ἐν βιβλίῳ	ἐν βιβλίῳ
דִּבְרֵי הַיָּמִים	λόγων	λόγων τῶν ἡμερῶν
לְמַלְכֵי יְהוּדָה׃	Ἰωσαφαθ.	τῶν βασιλέων Ἰουδα.
47: וְיֶתֶר הַקָּדֵשׁ		28d: καὶ τὰ λοιπὰ τῶν συμπλοκῶν
אֲשֶׁר נִשְׁאַר		ἃς ἐπέθεντο
בִּימֵי אָסָא אָבִיו		ἐν ταῖς ἡμέραις Ἀσα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ
בִּעֵר מִן הָאָרֶץ׃		ἐξῆρεν ἀπὸ τῆς γῆς.
48: וּמֶלֶךְ אֵין בֶּאֱדוֹם		28e: καὶ βασιλεὺς οὐκ ἦν ἐν Συρίᾳ.
נִצָּב מֶלֶךְ׃		νασειβ ὁ βασιλεύς.
49: יְהוֹשָׁפָט עָשָׂה (a)		28f: ἐποίησεν
אֳנִיּוֹת תַּרְשִׁישׁ		ναῦν εἰς Θαρσεις

	לָלֶכֶת אוֹפִירָה				πορεύεσθαι εἰς Σωφειρ,
	לַזָּהָב וְלֹא הָלָךְ				πορεύεσθαι ἐπὶ τὸ χρυσίον καὶ οὐκ ἐπορεύθη,
	כִּי נִשְׁבְּרוּ (a)				ὅτι συνετρίβη
	אֳנִיּוֹת בְּעֶצְיוֹן גָּבֶר׃				ἡ ναῦς ἐν Γασιων Γαβερ.
50:	אָז אָמַר			28g :	τότε εἶπεν
	אֲחַזְיָהוּ בֶן אַחְאָב				βασιλεὺς Ἰσραηλ
	אֶל יְהוֹשָׁפָט				π ὸς Ἰωσαφαθ
	יֵלְכוּ עֲבָדַי				Ἐξαποστελῶ τοὺς παῖδάς σου
	עִם עֲבָדֶיךָ				καὶ τὰ παιδάριά μου
	בָּאֳנִיּוֹת				ἐν τῇ νηί.
	וְלֹא אָבָה יְהוֹשָׁפָט׃				καὶ οὐκ ἐβούλετο Ἰωσαφαθ.
51:	וַיִּשְׁכַּב יְהוֹשָׁפָט	57:	καὶ ἐκοιμήθη	28h :	καὶ ἐκοιμήθη Ἰωσαφαθ
	עִם אֲבֹתָיו		μετὰ τῶν πατέρων αὐτοῦ		μετὰ τῶν πατέρων αὐτοῦ
	וַיִּקָּבֵר עִם אֲבֹתָיו		καὶ ἐτάφη		
	בְּעִיר דָּוִד אָבִיו		ἐν πόλει Δαυειδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ.		ἐν πόλει Δαυειδ.
	וַיִּמְלֹךְ יְהוֹרָם		καὶ ἐβασίλευσεν Ἰωραμ		καὶ ἐβασίλευσεν Ἰωραμ
	בְּנוֹ תַּחְתָּיו׃		υἱὸς αὐτοῦ ἀντ' αὐτοῦ.		υἱὸς αὐτοῦ ἀντ' αὐτοῦ.

2 Ki

3, 1:	וִיהוֹרָם בֶּן אַחְאָב	3,1 :	Καὶ Ἰωραμ υἱὸς Ἀχααβ	1,18a :	καὶ Ἰωραμ υἱὸς Ἀχααβ
	מָלַךְ עַל יִשְׂרָאֵל		ἐβασίλευσεν ἐν Ἰσραηλ		βασιλεύει ἐπὶ Ἰσραηλ
	בְּשֹׁמְרוֹן				ἐν Σαμαρείᾳ
	בִּשְׁנַת שְׁמֹנֶה עֶשְׂרֵה		ἐν ἔτει ὀκτωκαιδεκάτῳ		ἐν ἔτει ὀκτωκαιδεκάτῳ
	לִיהוֹשָׁפָט מֶלֶךְ יְהוּדָה		Ἰωσαφαθ βασιλεῖ Ἰουδα,		Ἰωσαφαθ βασιλέως Ἰουδα.
	וַיִּמְלֹךְ		καὶ ἐβασίλευσεν		
	שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה שָׁנָה׃		δώδεκα ἔτη.		ἔτη δέκα δύο
2:	וַיַּעֲשֶׂה הָרַע	2 :	καὶ ἐποίησεν τὸ πονηρὸν	18b :	καὶ ἐποίησεν τὸ πονηρὸν
	בְּעֵינֵי יהוה		ἐν ὀφθαλμοῖς Κυρίου,		ἐνώπιον Κυρίου,
	רַק לֹא		πλὴν οὐχ		πλὴν οὐχ
	כְּאָבִיו וּכְאִמּוֹ		ὡς ὁ πατὴρ αὐτοῦ καὶ οὐχ ὡς ἡ μήτηρ αὐτοῦ		ὡς οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ οὐδὲ ὡς ἡ μήτηρ αὐτοῦ.
	וַיָּסַר		καὶ μετέστησεν	18c	καὶ ἀπέστειλεν
	אֶת מַצְּבַת הַבַּעַל		τὰς στήλας τοῦ Βααλ		τὰς στήλας τοῦ Βααλ

	אֲשֶׁר עָשָׂה אָבִיו׃	ἃς ἐποίησεν ὁ πατὴρ αὐτοῦ.	ἃς ἐποίησεν ὁ πατὴρ αὐτοῦ
			καὶ συνέτριψεν αὐτάς.
3:	רַק בְּחַטֹּאות	3: πλὴν ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ	πλὴν ἐν ταῖς ἁμαρτίαις
	יָרָבְעָם בֶּן נְבָט	Ἱεροβοαμ υἱοῦ Ναβατ	οἴκου Ἱεροβοαμ
	אֲשֶׁר הֶחֱטִיא	ὃς ἐξήμαρτεν	ὃς ἐξήμαρτεν
	אֶת יִשְׂרָאֵל	τὸν Ἰσραηλ	τὸν Ἰσραηλ
	דָּבֵק	ἐκολλήθη,	ἐκολλήθη,
	לֹא סָר מִמֶּנָּה׃	οὐκ ἀπέστη ἀπ' αὐτῆς.	οὐκ ἀπέστη ἀπ' αὐτῶν.

d) Codex B in Chronicles has Passages from Kings and Vice Versa

Certain narratives, which are contained in the Hebrew Bible in Kings only, but not in Chronicles, appear in Codex B in Chronicles in an obviously new translation (and vice versa). Having no corresponding text in Hebrew, these verses are identified as *a*, *b*, *c* (and so on) of the last preceding verse in Brooke–Mc Lean's edition.

	2 Ki 23	2 Ki 23	2 Chr 35
23,24:	וְגַם אֶת הָאֹבוֹת	23,24: καὶ γε τοὺς θελητὰς	19a: καὶ τοὺς ἐνγαστριμύθους
	וְאֶת הַיִּדְּעֹנִים	καὶ τοὺς γνωριστὰς	καὶ τοὺς γνώστας
	וְאֶת הַתְּרָפִים	καὶ τὰ θεραφεὶν	καὶ τὰ θαραφεὶν
	וְאֶת הַגִּלֻּלִים	καὶ τὰ εἴδωλα	καὶ τὰ εἴδωλα
	וְאֵת כָּל הַשִּׁקֻּצִים	καὶ πάντα τὰ προσοχθίσματα	καὶ τὰ καρασειμ
	אֲשֶׁר נִרְאוּ	τὰ γεγονότα	ἃ ἦν
	בְּאֶרֶץ יְהוּדָה	ἐν γῇ Ἰουδα	ἐν γῇ Ἰουδα
	וּבִירוּשָׁלַםִ	καὶ ἐν Ἰερουσαλημ	καὶ ἐν Ἰερουσαλημ
	בִּעֵר יֹאשִׁיָּהוּ	ἐξῆρεν Ἰωσείας,	ἐνεπύρισεν ὁ βασιλεὺς Ἰωσείας
	לְמַעַן הָקִים	ἵνα στήσῃ	ἵνα στήσῃ
	אֶת דִּבְרֵי הַתּוֹרָה	τοὺς λόγους τοῦ νόμου	τοὺς λόγους τοῦ νόμου
	הַכְּתֻבִים עַל הַסֵּפֶר	τοὺς γεγραμμένους ἐπὶ τῷ βιβλίῳ	τοὺς γεγραμμένους ἐπὶ τοῦ βιβλίου
	אֲשֶׁר מָצָא	οὗ εὗρεν	οὗ εὗρεν
	חִלְקִיָּהוּ הַכֹּהֵן	χελκείας ὁ ἱερεὺς	χελκείας ὁ ἱερεὺς
	בֵּית יְהוָה׃	ἐν οἴκῳ Κυρίου.	ἐν τῷ οἴκῳ Κυρίου.

25:	וְכָמֹהוּ לֹא הָיָה	25: ὅμοιος αὐτῷ οὐκ ἐγενήθη	19b: ὅμοιος αὐτῷ οὐκ ἐγενήθη
	לְפָנָיו מֶלֶךְ	ἔμπροσθεν αὐτοῦ βασιλεύς	ἔμπροσθεν αὐτοῦ
	אֲשֶׁר שָׁב אֶל יהוה	ὃς ἐπέστρεψεν πρὸς Κύριον	ὃς ἐπέστρεψεν πρὸς Κύριον
	בְּכָל לְבָבוֹ	ἐν ὅλῃ καρδίᾳ αὐτοῦ	ἐν ὅλῃ καρδίᾳ αὐτοῦ
	וּבְכָל נַפְשׁוֹ	καὶ ἐν ὅλῃ ψυχῇ αὐτοῦ	καὶ ἐν ὅλῃ ψυχῇ αὐτοῦ
	וּבְכָל מְאֹדוֹ	καὶ ἐν ὅλῃ ἰσχύι αὐτοῦ	καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ἰσχύι αὐτοῦ
	כְּכֹל תּוֹרַת מֹשֶׁה	κατὰ πάντα τὸν νόμον Μωυση,	κατὰ πάντα τὸν νόμον Μωυσῆ.
	וְאַחֲרָיו	καὶ μετ' αὐτὸν	καὶ μετ' αὐτὸν
	לֹא קָם כָּמֹהוּ׃	οὐκ ἀνέστη ὅμοιος αὐτῷ.	οὐκ ἀνέστη ὅμοιος.
26:	אַךְ לֹא שָׁב יהוה	26: πλὴν οὐκ ἀπεστράφη Κύριος	19c πλὴν οὐκ ἀπεστράφη Κύριος
	מֵחֲרוֹן אַפּוֹ הַגָּדוֹל	ἀπὸ θυμοῦ τῆς ὀργῆς αὐτοῦ τοῦ μεγάλου	ἀπὸ ὀργῆς θυμοῦ αὐτοῦ τοῦ μεγάλου,
	אֲשֶׁר חָרָה אַפּוֹ	οὗ ἐθυμώθη ὀργῇ αὐτοῦ	οὗ ὠργίσθη θυμῷ Κύριος
	בִּיהוּדָה	ἐν τῷ 'Ιουδα	ἐν τῷ 'Ιουδα
	עַל כָּל הַכְּעָסִים	ἐπὶ τοὺς παροργισμοὺς	ἐπὶ πάντα τὰ προστάγματα
	אֲשֶׁר הִכְעִיסוֹ	οὓς παρώργισεν αὐτὸν	ἃ παρώργισεν
	מְנַשֶּׁה׃	Μανασσης.	Μανασσης.
27:	וַיֹּאמֶר יהוה	27: καὶ εἶπεν Κύριος	19d: καὶ εἶπεν Κύριος
	גַּם אֶת יְהוּדָה	καί γε τὸν 'Ιουδα	καὶ τὸν 'Ιουδαν
	אָסִיר מֵעַל פָּנַי	ἀποστήσω ἀπὸ τοῦ προσώπου αὐτοῦ,	ἀποστήσω ἀπὸ προσώπου,
	כַּאֲשֶׁר הֲסִרֹתִי	καθὼς ἀπέστησα	καθὼς ἀπέστησα
	אֶת יִשְׂרָאֵל	τὸν 'Ισραηλ,	τὸν 'Ισραηλ,
	וּמָאַסְתִּי	καὶ ἀπεώσομαι	καὶ ἀπωσάμην
	אֶת הָעִיר הַזֹּאת	τὴν πόλιν ταύτην	τὴν πόλιν
	אֲשֶׁר בָּחַרְתִּי	ἣν ἐξελεξάμην,	ἣν ἐξελεξάμην,
	אֶת יְרוּשָׁלַם	τὴν 'Ιερουσαλημ,	τὴν 'Ιερουσαλημ,
	וְאֶת הַבַּיִת	καὶ τὸν οἶκον	καὶ τὸν οἶκον
	אֲשֶׁר אָמַרְתִּי	οὗ εἶπον	ὃν εἶπα
	יִהְיֶה שְׁמִי שָׁם׃	Ἔσται τὸ ὄνομά μου ἐκεῖ.	Ἔσται τὸ ὄνομα μου ἐκεῖ.

	2 Ki 23		2 Ki 23		2 Chr 36
23,31:	... וְשֵׁם אִמּוֹ	23,31:	. . . καὶ ὄνομα τῇ μητρὶ αὐτοῦ	2a :	καὶ ὄνομα τῆς μητρὸς αὐτοῦ
	חֲמִיטַל		Ἀμειται,		Ἀβειταλ
	בַּת יִרְמְיָהוּ		θυγάτηρ Ἱερεμίου		θυγάτηρ Ἱερεμίου
	מִלִּבְנָה:		ἐκ Λημνα.		ἐκ Λοβενα.
32:	וַיַּעַשׂ הָרַע	32:	καὶ ἐποίησεν τὸ πονηρὸν	2b :	καὶ ἐποίησεν τὸ πονηρὸν
	בְּעֵינֵי יהוה		ἐν ὀφθαλμοῖς Κυρίου		ἐνώπιον Κυρίου
	כְּכֹל אֲשֶׁר עָשׂוּ		κατὰ πάντα ὅσα ἐποίησαν		κατὰ πάντα ἃ ἐποίησαν
	אֲבֹתָיו:		οἱ πατέρες αὐτοῦ.		οἱ πατέρες αὐτοῦ
33:	וַיַּאַסְרֵהוּ	33:	καὶ μετέστησεν αὐτὸν	2c	καὶ ἔδησεν αὐτὸν
	פַרְעֹה נְכֹה		Φαραὼ Νεχαω		Φαραὼ Νεχαω
	בְרִבְלָה		ἐν Ἀβλαα		ἐν Δαβλαθα
	בְּאֶרֶץ חֲמָת		ἐν γῇ Ἐματ		ἐν γῇ Ἱεμαθ
	מִמְּלֹךְ		τοῦ μὴ βασιλεύειν		τοῦ μὴ βασιλεύειν
	בִּירוּשָׁלָם ...:		ἐν Ἰερουσαλημ . . .		ἐν Ἰερουσαλημ.

23,35:	וְהַכֶּסֶף וְהַזָּהָב	23,35:	καὶ τὸ ἀργύριον καὶ τὸ χρυσίον	4a :	καὶ τὸ ἀργύριον καὶ χρυσίον
	נָתַן יְהוֹיָקִים		ἔδωκεν Ἰωακειμ		ἔδωκεν
	לְפַרְעֹה		τῷ Φαραω.		τῷ Φαραω.
	אַךְ הֶעֱרִיךְ		πλὴν ἐτιμογράφησαν		τότε ἤρξατο
	אֶת הָאָרֶץ		τὴν γῆν		ἡ γῆ φορολογεῖσθαι,
	לָתֵת אֶת הַכֶּסֶף		τοῦ δοῦναι τὸ ἀργύριον		τοῦ δοῦναι τὸ ἀργύριον
	עַל פִּי פַרְעֹה		ἐπὶ στόματος Φαραω.		ἐπὶ στόμα Φαραω.
	אִישׁ כְּעֶרְכּוֹ		ἀνὴρ κατᾶ τὴν συντίμησιν αὐτοῦ		καὶ ἕκαστος κατὰ δύναμιν
	נָגַשׂ		ἔδωκαν		ἀπήτει
	אֶת הַכֶּסֶף וְאֶת הַזָּהָב		τὸ ἀργύριον καὶ τὸ χρυσίον		τὸ ἀργύριον καὶ τὸ χρυσίον
	אֶת עַם הָאָרֶץ		μετὰ τοῦ λαοῦ τῆς γῆς,		παρὰ τοῦ λαοῦ τῆς γῆς,
	לָתֵת		δοῦναι		δοῦναι
	לְפַרְעֹה נְכֹה:		τῷ Φαραω Νεχαω.		τῷ Φαραω Νεχαω.

	2 Ki 24		2 Ki 24		2 Chr
24, 1:	בִּימָיו עָלָה	24, 1:	ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτοῦ ἀνέβη	5a :	ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτοῦ ἦλθεν
	נְבֻכַדְנֶאצַּר		Ναβουχοδονοσορ		Ναβουχοδονοσορ
	מֶלֶךְ בָּבֶל		βασιλεὺς Βαβυλῶνος,		βασιλεὺς Βαβυλῶνος,
	וַיְהִי לוֹ יְהוֹיָקִים		καὶ ἐγενήθη αὐτῷ Ἰωακεὶμ		καὶ ἦν αὐτῷ
	עֶבֶד		δοῦλος		δουλεύων
	שָׁלֹשׁ שָׁנִים		τρία ἔτη,		τρία ἔτη
	וַיָּשָׁב		καὶ ἀπέστρεψεν		
	וַיִּמְרָד־בּוֹ׃		καὶ ἠθέτησεν ἐν αὐτῷ.		καὶ ἀπέστη ἀπ' αὐτοῦ.
2:	וַיְשַׁלַּח יהוה בּוֹ	2:	καὶ ἀπέστειλεν αὐτῷ	5b :	καὶ ἀπέστειλεν Κύριος ἐπ' αὐτοῦ
	אֶת גְּדוּדֵי כַשְׂדִּים		τοὺς μονοζώνους τῶν χαλδαίων		τοὺς χαλδαίους
	וְאֶת גְּדוּדֵי אֲרָם		καὶ τοὺς μονοζώνους Συρίας		καὶ λῃστήρια Σύρων
	וְאֵת גְּדוּדֵי מוֹאָב		καὶ τοὺς μονοζώνους Μωαβ		καὶ λῃστήρια Μωαβειτῶν
	וְאֵת גְּדוּדֵי בְנֵי עַמּוֹן		καὶ τοὺς μονοζώνους υἱῶν Ἀμμων,		καὶ υἱῶν Ἀμμων καὶ τῆς Σαμαρείας
	וַיְשַׁלְּחֵם בִּיהוּדָה		καὶ ἐξαπέστειλεν αὐτοὺς ἐν τῇ γῇ Ἰουδὰ,		
	לְהַאֲבִידוֹ		τοῦ κατισχῦσαι		καὶ ἀπέστησαν μετὰ τὸν λόγον τοῦτον
	כִּדְבַר יהוה		κατὰ τὸν λόγον Κυρίου		κατὰ τὸν λόγον Κυρίου
	אֲשֶׁר דִּבֶּר		ὃν ἐλάλησεν		
	בְּיַד עֲבָדָיו הַנְּבִיאִים׃		ἐν χειρὶ τῶν δούλων αὐτοῦ τῶν προφητῶν.		ἐν χειρὶ τῶν παίδων αὐτοῦ τῶν προφητῶν.
3:	אַךְ עַל פִּי יהוה	3:	πλὴν ἐπὶ τὸν θυμὸν Κυρίου	5c :	πλὴν θυμὸς Κυρίου
	הָיְתָה בִּיהוּדָה		ἦν ἐν τῷ Ἰούδᾳ		ἦν ἐπὶ Ἰούδαν
	לְהָסִיר מֵעַל פָּנָיו		ἀποστῆναι αὐτὸν ἀπὸ τοῦ προσώπου		τοῦ ἀποστῆναι αὐτὸν ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ
	בְּחַטֹּאת מְנַשֶּׁה		ἐν ἁμαρτίαις Μανασση		διὰ Μανασση
	כְּכֹל אֲשֶׁר עָשָׂה׃		κατὰ πάντα ὅσα ἐποίησεν.		ἐν πᾶσιν οἷς ἐποίησεν.
4:	וְגַם דַּם הַנָּקִי	4:	καί γε αἷμα ἀθῷον	5d :	καὶ ἐν αἵματι ἀθῴῳ
	אֲשֶׁר שָׁפָךְ		ἐξέχεεν		ᾧ ἐξέχεεν Ἰωακειμ·
	וַיְמַלֵּא אֶת יְרוּשָׁלַם		καὶ ἔπλησεν τὴν Ἰερουσαλημ		ἐνέπλησεν τὴν Ἰερουσαλημ
	דָּם נָקִי		αἵματος ἀθῴου.		αἵματος ἀθῴου.
	וְלֹא אָבָה יהוה		καὶ οὐκ ἠθέλησεν Κύριος		καὶ οὐκ ἠθέλησεν Κύριος
	לִסְלֹחַ׃		ἱλασθῆναι.		ἐξολεθρεῦσαι αὐτούς.

	2 Chr 8	2 Chr 8	1 Ki
8, 4:	וַיִּבֶן	8, 4: καὶ ᾠκοδόμησεν	2,46d : καὶ αὐτὸς ᾠκοδόμησεν
	אֶת תַּדְמֹר	τὴν Θοεδομορ	τὴν Θερμαι
	בַּמִּדְבָּר . . .	ἐν τῇ ἐρήμῳ . . .	ἐν τῇ ἐρήμῳ.

	2 Chr 9	2 Chr 9	1 Ki
9,26:	וַיְהִי מוֹשֵׁל	9,26: καὶ ἦν ἡγούμενος	2,46k : καὶ ἦν ἄρχων
	בְּכָל הַמְּלָכִים	πάντων τῶν βασιλέων	ἐν πᾶσιν τοῖς βασιλεῦσιν
	מִן הַנָּהָר	ἀπὸ τοῦ ποταμοῦ	ἀπὸ τοῦ ποταμοῦ
	וְעַד אֶרֶץ פְּלִשְׁתִּים	καὶ ἕως γῆς ἀλλοφύλων	καὶ ἕως γῆς ἀλλοφύλων
	וְעַד גְּבוּל	καὶ ἕως ὁρίων	καὶ ἕως ὁρίων
	מִצְרָיִם׃	Αἰγύπτου.	Αἰγύπτου.

In 2 Sam 5.14–16, the children of David are listed; with וֶאֱלִיפָלֶט: B: καὶ Ἐλειφααθ, the list is completed. What follows in Codex B is a transliteration (with explainable errors) of the list according to the parallel passage in Chronicles.

		1 Chr	2 Sam
14, 4:	. . . שַׁמּוּעַ	14, 4: . . . Σαμαα	5,16 : . . . Σαμαε,
	וְשׁוֹבָב	Ἰσοβοαμ	Ἰεσσειβαθ,
	נָתָן	Ναθαμ	Ναθαν,
	וּשְׁלֹמֹה׃	Σαλωμων	Γαλαμααν,
5:	וְיִבְחָר	5: καὶ Βααρ	Ἰεβααρ,
	וֶאֱלִישׁוּעַ	καὶ Ἐκταε	Θεησους
	וְאֶלְפָּלֶט׃	καὶ Ἐλειφαλεθ	Ἐλφαλατ,

6:	וְנֹגַהּ	6: καὶ Ναγεθ	Ναγέδ,
	וְנֶפֶג	καὶ Ναφαθ	Ναφεκ,
	וְיָפִיעַ׃	καὶ 'Ιανουον	'Ιαναθα,
7:	וֶאֱלִישָׁמָע	7: καὶ 'Ελεισαμαε	Λεασαμυς,
	וּבְעֶלְיָדָע	καὶ Βαλεδαε	Βααλειμαθ,
	וֶאֱלִיפָלֶט׃	καὶ 'Εμφαλετ.	'Ελειφααθ.

ROBERT WEBER, O. S. B.

LES INTERPOLATIONS DU LIVRE DE SAMUEL DANS LES MANUSCRITS DE LA VULGATE

Il y a longtemps que l'attention des savants qui s'occupent de critique textuelle a été attirée par l'état défectueux où se trouve le texte de la Vulgate hiéronymienne dans le livre de Samuel par suite de l'intrusion d'un certain nombre d'éléments étrangers. Dès le Moyen-Age ces interpolations ont fait l'objet des travaux d'un saint Etienne Harding, d'un Nicolas Maniacoria, d'un Roger Bacon, pour ne nommer que ceux-ci, et les auteurs de *Correctoria biblica* n'ont pas manqué de leur consacrer des remarques plus ou moins pertinentes [1]. C'est au siècle dernier qu'elles ont été étudiées d'une façon approfondie par le P. Carlo Vercellone, qui dans le deuxième volume de ses *Variae lectiones* [2] les a citées, et souvent longuement commentées, à leur place respective dans le texte sacré, et en a ensuite dressé, dans sa préface [3], une ample liste qui ne prétend d'ailleurs pas être complète. Les admirables travaux du savant barnabite, qui gardent leur valeur, souffrent pourtant un peu de la rareté relative des matériaux qui étaient à la disposition de leur auteur, notamment en ce qui concerne la tradition manuscrite du texte biblique, et laissent

[1] Sur ce sujet voir surtout H. DENIFLE, *Die Handschriften der Bibel Correctorien des 13. Jahrhunderts* dans *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, IV, 1888, pp. 263-311 et 471-601.

[2] *Variae lectiones Vulgatae latinae Bibliorum editionis*, Tom. II, Romae, 1864.

[3] pp. IX XII.

ainsi le champ ouvert à des recherches ultérieures. A présent que cette insuffisance documentaire n'existe plus grâce à l'édition critique du livre de Samuel selon la Vulgate qui a paru en 1944, il n'est peut-être pas téméraire de reprendre l'examen d'ensemble de ces interpolations.

Nous allons donc, en nous servant des matériaux réunis dans l'apparat critique de la nouvelle édition de la Vulgate, dresser une liste aussi complète que possible des interpolations et noter pour chacune d'elles comment elle se présente dans les manuscrits, puis essayer de prendre une vue d'ensemble sur l'élaboration de toute cette série d'interpolations et en suivre la diffusion à travers les manuscrits et les éditions.

Mais il importe avant tout de préciser ce que nous entendons ici par interpolation. En un sens large on peut entendre par ce terme tout mot ou toute phrase insérés après coup dans le texte original d'un ouvrage. Son acception s'étend alors même à certaines courtes additions qui achèvent une phrase restée incomplète, suppléent un mot ou une expression demeurés sous-entendus, précisent le sens à donner à une formule ambigüe, rendent par l'adjonction d'un adverbe ou d'un pronom l'interprétation plus aisée, bref à des additions qui n'introduisent dans la phrase où on les insère aucune idée nouvelle, mais se contentent de rendre explicite ce qui y était déjà implicitement contenu. Ces additions-là, fort communes dans les manuscrits, ne sont en somme que de simples retouches de style. Le correcteur qui les fait n'a besoin que de lire attentivement le texte qu'il a sous les yeux sans faire appel ni à d'autres documents, ni même à son imagination. Elles ne sont intéressantes que par le jour qu'elles jettent sur la psychologie de leurs auteurs et sur leur degré d'intelligence.

Il en va autrement quand il s'agit des interpolations entendues en un sens plus étroit. Celles-ci, longues ou brèves, introduisent dans le texte un élément neuf, ajoutent à son sens, le complètent par des renseignements nouveaux et puisés ailleurs que dans ce texte même. Elles incorporent au texte des éléments qui lui sont étrangers et constituent par là-même de graves altérations de ce texte. Ce sont seulement ces interpolations au sens strict que nous entendons examiner ici.

La démarcation entre les deux espèces d'interpolations comporte dans certains cas quelque appréciation subjective; on en tiendra

compte lorsqu'on examinera la longue série que nous avons constituée en parcourant l'apparat de l'édition critique.

Il ne pouvait être question de reproduire ici tous les détails que cette édition donne, soit sur les variantes textuelles, soit sur l'attestation manuscrite de chacune de ces interpolations. Il fallait se limiter aux faits essentiels et dégager avant tout les grandes lignes de la tradition. Dans ce but nous ne notons individuellement que les principaux manuscrits et nous groupons les autres sous leurs sigles collectives, en négligeant d'ailleurs quelques manuscrits secondaires. Voici la liste des témoins retenus:

R Vérone II, VIe s.
A *Amiatinus*, VIIe–VIIIe s.
C *Cavensis*, IXe s.
Λ Mss. de la famille du *Legionensis* 2, Xe–XIIe s.
X *Complutensis* 1, Xe s.
Π Mss. cassiniens du XIe s.
Σ Mss. de la famille du *Toletanus*, Xe–XIIe s.
D Lyon 401 (327), VIIIe–IXe s.
Φ Mss. de la recension alcuinienne, IXe s.
Θ Mss. de la recension théodulfienne, IXe s.
Ψ Mss. de la recension italienne du XIIe s.
Ω Mss. de la recension de l'Université de Paris, XIIIe–XIVe s.

La sigle k, que l'on rencontre seulement aux interpolations 57, 58, 59 et 60, désigne les fragments contenus dans le ms. 19 (16) d'Orléans, du VIe s.

Les sigles collectives seront employées sans exposant et désigneront, contrairement à ce qui se fait dans l'édition critique, non seulement l'unanimité des manuscrits, mais même l'accord de la majorité seulement d'entre eux. On ne tiendra aucun compte des interpolations ajoutées de seconde main.

Comme les éditions utilisées dans l'édition critique jalonnent les étapes du texte depuis l'édition princeps jusqu'à la Clémentine, on a jugé bon de les citer toutes, y compris le *codex Carafianus* où sont consignées les propositions de la commission instituée par Sixte-Quint. En voici les sigles:

𝔞 Edition princeps (1452 ?)
𝔤 Gobelinus Laridius, Cologne 1530

𝔯 Robert Estienne, Paris 1532
𝔢 Robert Estienne, Paris 1540
𝔩 les théologiens de Louvain, Anvers 1583
𝔳 le *codex Carafianus* lorsqu'il accepte les leçons de 𝔩
𝔰 Edition sixtine 1590
𝔠 Edition clémentine 1592.

La sigle 𝔤 est mise entre parenthèses lorsque l'interpolation est imprimée dans cette édition en caractères différents de ceux du reste du texte.

Les notes placées au bas des pages contiennent les passages parallèles des anciennes versions latines. *Leg.* y désigne les notes marginales des mss. du groupe Λ, *Vindob.* indique le palimpseste de Vienne, qui est cité, non d'après l'édition souvent fantaisiste de Belsheim, mais d'après une nouvelle transcription due à Dom Boniface Fischer de Beuron. Aux interpolations 81 et 82 nous citons d'autres fragments de Vienne, édités par Haupt.

1.	I Reg. 4,1	et factum est in diebus illis conuenerunt Philisthim in pugnam	ΛΠΣΘΨΩ𝔞𝔯𝔢𝔩𝔰𝔠
2.	5,6^A	et ebullierunt uillae et agri in medio regionis illius et nati sunt mures et facta est confusio mortis magna in ciuitate	ΠΣΘΨΩ𝔞𝔯𝔢𝔩𝔰𝔠; *cf. Greg. M. in I Reg.*
3.	5,6^B	percussit eos passione quam graeci siringium uocant	Ψ
4.	5,9	inieruntque Getthei consilium et fecerunt sibi sedes pellicias	ΠΣΘΨΩ𝔞𝔯𝔢𝔩𝔰𝔠
5.	6,1	et ebulliuit terra illorum mures	R

1. *Vindob.*: et factum est in diebus illis ut congregarentur alienigenae ad pugnam. *Lucif.* (de Athan. 1, 11) *et Ambros.* (de off. 1, 29, 141): et factum est in diebus illis (et *Lucif.*) conuenerunt alienigenae in pugnam.
2. *Leg.*: et ebullierunt in nauibus eorum et in medio regionum ipsorum nati sunt mures et facta est confusio mortis magna in ciuitate. *Lucif.* (l. c. 1, 12) *hab.* et facta — ciuitate.
4. *Leg.*: et fecerunt ipsi sibi Gethei cathedras aureas. *Lucif.* (l. c.): et fecerunt sibi Gethaei sedes pellicias.
5. *Leg.*: et ebulliuit terra eorum mures.

6.	6,19 non enim licebat hut preter sacerdotes archam quispiam uideret in terra	C
7.	8,18 quia petistis uobis regem	ΠΣΘΨΩa(g)els̄c *cum Greg. M. l. c.*
8.	9,25 strauitque Saul in solario et dormiuit	CΠΣΘΨΩa(g)els̄c *Greg. M.*
9.	10,1 et liberabis populum eius de manibus inimicorum eius qui in circuitu sunt et hoc tibi signum quia unxit te Dominus in principem	ΛΠΣΘΨΩarels̄c *Greg. M.*
10.	10,2 salientes magnas foueas	ΘΩ *Greg. M.*
11.	11,1 et factum est quasi post mensem	ΠΣΘΨΩaels̄c
12.	11,5A mane	ΣΘΨ *Greg. M.*
13.	11,5B uidit plorantem populum et	Θ *Greg. M.*
14.	12,11 et Barach	C (*loco* et bedan) ΣΦΨΩ agels̄c *Greg. M.* (*ut* C).
15.	13,15 et reliqui populi ascenderunt post Saul obuiam populo qui expugnabant eos uenientes ex Galgala in Gabaa in colle Beniamin	ΠΣΘΨΩarels̄c *Greg. M.*
16.	13,18 in terra Sabain	ΣΘΨΩaels̄ *Greg. M*
17.	13,21 eratque uindemia parata; uasa autem erant tribus siclis in bidentem et securim et falx in substantiam erat eis	Θ

8. *Leg.*: et strauerunt Saul in domum et dormiuit. *Vindob.*: et deduxit Saul in domo et strauit ei et dormiuit.

9. *Vindob.*: et saluabis eum de manu inimicorum suorum qui sunt in circuitu et hoc erit tibi signum quoniam unxit te Dominus super hereditatem suam in principem.

10. *Leg.*: salientes magnas fossas. *Vindob.*: salientes e (?) magna stadina.

11. *Leg. et Vindob.*: et factum est quasi post mensem.

12. *Leg.*: mane post boues. *Vindob.*: mane.

13. *Leg.*: et uidit omnes plorantes.

15. *Leg.*: et reliqui populi ascenderunt post Saul in obuiam populo qui expugnabant illos uenientes ex Galgala in Gabeae in colle Beniamin.

16. *Leg.*: in conuallem caprarum in terra Saba.

17. *Leg.*: et erat uindemia parata ut uindemiarent uasa autem erant tribus siclis in dentem et securis et falcis in substantia erat eis.

18.	14,13 et cum uidissent faciem Ionathae	ΛΠΣΘΩ.are *Greg. M.*
19.	14,22 et erant cum Saul quasi decem milia uirorum	ΠΣΘΨΩaelŝc *Greg M.*
20.	14,41 quid est quod non responderis seruo tuo hodie; si in me aut in Ionathan filio meo haec iniquitas est, da ostensionem, aut si ita est in populo tuo haec iniquitas, da sanctitatem	ΠΣΘΨΩarelŝc *Greg. M.*
21.	15,3 et non concupisces ex ipsius aliquid	ΠΣΘΨΩagrelŝc *Greg. M.*
22.	15,12 Saul offerebat holocaustum Domino de initiis praedarum quae adtulerat ex Amalech et dum uenisset Samuhel ad Saul	ΛΠΣΘΨΩarelŝc *Greg. M.*
23.	15,32 tremens	ΣΘaelŝc *Greg. M.*
24.	17,36 nunc uadam et auferam obprobrium populi quoniam quis est hic Philistheus incircumcisus	ΠΣΘΨΩarelŝc
25.	17,49 circumducens	ΛΠΣΘΨΩaelŝc
26.	18,6 et ferret caput eius in Hierusalem	ΣΨΩ aelŝ
27.	18,27 in Accaron	ΛΠΣΘΨΩae
28.	19,11 nocte	ΛΠΣΘΨΩae
29.	19,21 et iratus iracundia Saul	ΠΣΘΨΩaelŝc

18. *Leg. et Vindob.*: et respexerunt faciem Ionathae.
19. *Leg.*: et ex Israhel erat cum Saul quasi duodecim milia uirorum. *Vindob.*: et Israel erat cum Saul fere x milia uirorum.
20. *Leg.*: quid est quod non responderis seruo tuo hodie; aut si in me aut si in Ionatha filio meo iniquitas est, Domine Deus Israhel, da ostensionem; quae haec est iniquitas in populo tuo Israhel dic, da sanctitates.
21. *Leg. et Lucif.*: non concupisces ex illius (illis *Lucif.*) aliquid.
22. *Fragm. Quedlinburgensia et Lucif.* (l. c.): Saul offerebat holocaustum Domino (+ et *Lucif.*) initia praedarum quae adtulit ex Amalech et peruenit Samuhel ad Saul.
23. *Leg.*: tremens.
25. *Leg. loco* funda iecit *habet*: misit in fundibalo circumducens in giro manum suam inuocauit nomen Domini: Domine dimitte nuntium tuum qui praecedat lapidem fundibali.
29. *Leg.*: et iratus factus est iracundia Saul.

30.	20,6	respiciens	ΣΘΩagrelsc
31.	20,15	aut si non fecero	ΠΣΘΨΩa
32.	20,16	auferat Ionathan de domo sua et requirat Dominus de manu inimicorum Dauid	ΠΣΘΨΩaelsc
33.	21,1	et surrexit obuiam	ΠΣΘΨ
34.	21,4	manducent	ΠΣΘΨΩa(g)e
35.	21,7	hic pascebat mulas Saul	ΘΨae
36.	21,11	cum uidissent Dauid	ΛΣΘΨΩaelsc
37.	21,13	et cecidit ad ora ciuitatis	Θ
38.	21,15A	aut desidero ephilenticos	Θ
39.	21,15B	dimittite illum	ΠΣΘΨa
40.	22,8	inimicum	ΣΘΨ
41.	23,13	et saluatus esset	ΠΣΘΨΩarelsc
42.	23,14	in monte opaco	ΠΣΘΨΩaelsc
43.	23,22A	uelociter	ΣΘΨΩe
44.	23,22B	ubi dixistis	ΣΘΨae
45.	23,24	ad uesperam transierant	Θ
46.	24,7	uiuit Dominus quia nisi Dominus percusserit eum aut dies eius uenerit ut moriatur aut descendens in proelium perierit, propitius mihi sit Do-	ΦΨΩarels

31. *Leg.*: aut si non fecero.
32. *Leg.*: auferat Ionatha cum domo Saul et exquirat Dominus de manu inimici Dauid.
33. *Leg.*: et surrexit obuiam.
34. *Cypr.* (testim. 3, 32): manducabunt.
35. *Leg.*: qui pascebat mulas Saul. *Hilar.* (in ps. 51, 2) *et Ambros.* (de Ioseph 6,35; in Luc. 5,37): praepositus (*vel* custos) mulorum Saul.
37. *Leg.*:[4] in greco ... et procidebat ad hostia portae ciuitatis ... et cecidit ad hostia ciuitatis. al ... et inruebat in ianuas portae. *Aug.* (in ps. 33, 1, 2 et 9; 2, 2): et procidebat ad ostia portae.
38. *Aug.* (l. c.): numquid arreptitium ego opus habeo.
42. *Leg.*: in deserto in montem Zyph in monte timido autmodi in subsidiis. *Cf. ad* 26,2: in heremum auchmode, *ubi Lucif.* (de Athan. 1,15) *habet*: in desertum opacum.

[4] *Leg.* donne ici de longs extraits de deux anciennes versions latines; le premier, tiré d'une version identique à celle que cite saint Augustin, est introduit par *in greco*, le second par *at*. Entre les deux sont intercalés les mots qui forment l'interpolation 37.

	minus ut ne mittam manum meam in christum Domini	
47.	25,6 haec multis annis facias saluus tu et domus tua et omnia tua	ΠΣΘΨΩ𝔢𝔩𝔰
48.	25,31 et tu benefacies ei	ΠΣΘΨΩ𝔞
49.	26,5 clam	ΛΠΣΦΘΨΩ𝔞𝔤𝔢𝔩𝔰𝔠
50.	27,5 circa agros	Θ
51.	28,3 et interfecit eos qui pithones in uentre habebant	ΠΣΘΨΩ𝔞𝔢𝔩𝔰
52.	29,4 et non sit consiliarius noster	ΠΣΘΨ
53.	30,15 et iurauit ei Dauid	ΛΧΠΣΘΨΩ𝔞𝔤𝔢𝔩𝔰𝔠
54.	II Reg. 1,19 et ait considera Israhel pro his qui mortui sunt super excelsa tua uulnerati	ΠΘΩ𝔞𝔯𝔢𝔩𝔰𝔠
55.	1,26 sicut mater unicum amat filium ita ego te diligebam	R (*marg*). ACΛΧΠΣDΦΘΨΩ𝔞𝔯𝔢𝔩𝔰𝔠
56.	3,8 ipse mihi feci haec	ΠΣΘΨ
57.	3,33 et lugens	ΠΣΘΩk𝔞(𝔤)𝔢𝔩𝔰𝔠
58.	3,39 et quia hodie cognitus et constitutus sub rege fui	ΘΨ k
59.	4,6A et hostiaria domus purgans triticum obdormiuit	ΛΧΠΣΦΘΨΩk𝔞(𝔤)𝔯𝔢𝔩𝔰𝔠 *cum Greg. M. Moral.* 1, 35, 49.
60.	4,6B latenter	ΛΧΣΦΘΨΩk𝔞𝔤𝔯𝔢𝔩𝔰𝔠 *cum Greg. M. l. c.*
61.	5,6 tanta est, inquiunt, ciuitas ut a debilibus arcearis, ad quos Dauid respondit: facite, inquiens, et ego iubeam ut parua sublimia tangant et exeat inde prouerbium	Θ
62.	5,23A si ascendam contra Philistheos et tradas eos in manus meas	ΛΠΣΨΩ𝔞𝔯𝔢𝔩𝔰𝔠
63.	5,23B in obuiam illorum	ΣΘΨΩ𝔞𝔯𝔢𝔩𝔰𝔠

---

47. *Leg.*: multis annis saluus sis et tu et domus tua et omnia tua salua sint.
49. *Lucif.* (de Athan. 1,15): occulte.
51. *Cf. Leg. ad* 28,7: quae habet in uentre pithonem, *et ad* 28,9: eos qui habebant in uentre pithones.
52. *Leg.*: et non fiat consiliarius.
54. *Leg.*: cura te Israhel de interfectis uestris uulneratis.
56. *Leg.*: ipse mihi feci haec omnia.
58. *Leg.*: et quoniam hodie cognitus et constitutus fui sub rege.

64.	5,24	loci planctus illorum sublatum de siluis ululatum	Θ
65.	6,6,	et declinauerant eam	ΛΣΦΘΨΩ𝔞𝔤𝔢𝔩𝔰
66.	6,12	dixitque Dauid: ibo et reducam arcam cum benedictione in domum meam	ΣΘΨΩ𝔞𝔢𝔩𝔰
67.	6,13	et erant cum Dauid septem chori et uictima uituli	ΠΣΘΨΩ𝔞𝔯𝔢𝔩𝔰𝔠
68.	6,14	percutiebat in organis armigatis et	ΣΘΨΩ𝔞𝔯𝔢𝔩𝔰
69.	6,20	benedixit eum et	Θ
70.	6,21	uiuit Dominus quia ludam	ΛΠΣΘΨΩ𝔞(𝔤)𝔢𝔩𝔰 *cum Greg. M. Moral.* 27, 46, 77.
71.	7,19	quia dilexisti me	ΣΨ
72.	8,7	et haec accepit postea Susacim rex Aegypti in diebus Roboam filii Salomonis cum ascendisset Hierusalem de terra Machebas ex electis ciuitatibus Adadezer regis	Θ
73.	8,8	de quo fecit Salomon omnia uasa aerea in templo	ΣΘΨΩ𝔞𝔯𝔢𝔩𝔰
74.	8,13	et in Gebelem ad uiginti tria milia	ΛΣΘΨΩ𝔞𝔢𝔩𝔰𝔠
75.	10,15	filii Ammon quoniam Syrus expauit et	ΠΣΘΨ𝔞𝔢𝔩𝔰
76.	10,19	expauerunt et fugerunt quinquaginta et octo milia coram Israhel et	ΣΘΨ𝔞𝔢𝔩𝔰𝔠
77.	12,1	responde mihi iudicium	ΣΘΨΩ𝔞𝔢
78.	12,7	qui fecisti hanc rem	CΛΠΣΘΨΩ𝔞𝔢 *cum Greg. M. Moral.* 7, 35, 53.

---

64. *Leg.*: in locum plaumonis prope cum coeperint plorare et erit cum audieris uocem sublatam de silua in ploratu. *Vindob.*: iuxta locum clautonis et cum audieris uocem motarum siluarum clauthonis.
66. *Leg.*: et dixit Dauid reuocabo benedictionem in domum meam.
67. *Leg.* (*ad voces* sex passus): septem chori.
70. *Ambros.* (ep. 58,6): ludam. *Item* (in ps. 118, 7, 27): benedictus Dominus.
71. *Ambros* (in ps. 118, 7, 3): quoniam dilexisti me.
75. *Vindob.*: et uiderunt fili Ammon quoniam Syrus prostratus est.
76. *Vindob.*: quia caeciderunt in conspectum Israel.
78. *Irenaei vet. interpr. lat.* (l. 4, c. 27): qui fecisti hoc.

79.	13,21	et noluit contristari spiritum Amnon filii sui quoniam diligebat eum quia primogenitus erat ei	ΠΣΦΘΨΩ𝔞𝔯𝔢𝔩𝔰𝔠
80.	13,27	feceratque Absalom conuiuium quasi conuiuium regis	ΛΠΣΘΨΩ𝔞𝔢𝔩𝔰𝔠
81.	14,27	haec fuit in matrimonio Roboam filio Salomonis et peperit ei Abiam	ΣΘΨ
82.	14,30	et uenientes serui Ioab scissis uestimentis suis dixerunt: succenderunt serui Absalom partem agri igni	ΣΘΨΩ𝔞𝔯𝔢𝔩𝔰𝔠
83.	15,2	in uia	ΠΣΘΨΩ𝔞𝔯𝔢𝔩𝔰
84.	15,18^{A}	pugnatores et ualidi	ΛΧΣΦΘΨΩ𝔞(𝔤)𝔯𝔢𝔩𝔰𝔠
85.	15,18^{B}	pedites	ΣΩ𝔞𝔤𝔯𝔢𝔩𝔰𝔠
86.	15,20	et Dominus faciat tecum misericordiam et ueritatem	ΛΧ (*sed om.* ostendisti gratiam et fidem) ΠΣΘΨΩ𝔞𝔯𝔢𝔩𝔰𝔠
87.	15,21	anima tua domine mi	ΣΘΨ
88.	15,23	oliuae	ΧΣΘΨΩ𝔞𝔢𝔩𝔰
89.	15,24	a Bethleem	ΘΨ
90.	15,34	patere me uiuere	ΧΠΣΘΨ𝔞𝔢𝔩𝔰
91.	17,6	tu quid dicis	ΘΨ
92.	17,14	ut uideretur consilium Husai bonum coram Absalom	ΧΣΘΨ

---

79. *Leg.*: et non contristauit spiritum Amnon filii sui quoniam amabat eum quoniam primogenitus erat ei. *Vindob.*: et noluit contristare spiritum Hammon fili sui quia amabat eum prior enim natus erat ei.

80. *Vindob.*: et fecit Abessalon epulum magnum secundum epulum regis.

81. *Leg.*: et fuit mulier in matrimonio Roboam filio Salomonis et peperit ei Abiam. *Vindob.* (*ed. Haupt*): quae postmodum iuncta matrimonio Roboam filio Salomonis peperit ei Abiam.

82. *Leg.*: et uenerunt serui Ioab ad dominum suum scissis uestimentis suis et dixerunt ei succenderunt serui Abessalon partem agri cum ordeo in igne. *Vindob.* (*Haupt*): et cum uidissent serui Ioab ablatum fuisse spem frugum scissis (*cet. desunt*).

83. *Ambros.* (de off. 2, 22, 114): ante portam in uia.

88. *Leg.*: per uiam oliuae quae erat in deserto.

90. *Leg.*: patere me uiuere.

92. *Vindob.*: dissipari consilium Achitophel et consilium Abessalon bonum.

93.	17,20	festinanter	ΛΧΣΘΨΩarels̃c
94.	17,22	antequam denudaretur uerbum	ΘΨΩae
95.	17,27	Madian	ΛΧΠΣΘΨ
96.	18,22	ueni huc	ΧΣΨarels̃
97.	19,7	quia sic iurauerunt	Θ
98.	19,10	et consilium totius Israhel uenit ad regem	ΧΣΘΨΩaels̃
99.	19,11A	ut reducerent eum	ΛΧΠΣΘΨΩ
100	19,11B	quia dixerat rex haec dicetis ad populum	ΛΧΣΘΨΩarels̃
101.	19,43	et primogenitus ego sum quam tu	ΧΠΣΘΨ
102.	20,8	ad faciem illorum	Θ
103.	20,10	et mortuus est	ΠΘΩagrec
104.	20,11A	de pueris Dauid	Θ
105.	20,11B	uidissent et	Θ
106.	20,18	dixit: rogantes rogant qui sunt in Abela et in Dan dicentes	ΧΣΘΨ
107.	20,19	ciuitatum	ΣΘΨΩ
108.	21,2	ne perimerent illos	ΧΠΣΘΨΩ
109.	21,18	de genere gigantum	ΠΦΘΩagels̃c
110.	22,19	et tribulationis	Σ
111.	23,15	aquam de lacu	ΛΣΘΨΩels̃
112.	23,32	et Ara	ΛΣ
113.	24,14	undique	ΣΘΨ

93. *Vindob.*: properantes.

94. *Leg.*: priusquam denudaretur uerbum. *Vindob.*: et nondum manifestato uerbo.

97. *Leg.*: quoniam per Dominum iurauerunt.

101. *Leg.*: et primogenitus ego sum quam tu.

106. *Leg.*: dicentes rogantes rogant qui sunt in Ebel et in Dan dicentes.

111. *Cf. Ambros.* (de Iacob 1, 1, 3): concupiuerat aquam de lacu . . . quis mihi potum dabit de lacu. *Item* (apol. Dauid 1, 7, 34-35): quis mihi potum dabit de lacu . . . inpleuerunt aquam de lacu . . . sitiebat Dauid non aquam de lacu qui est in Bethleem, sed. . . [5]

113. *Ambros.* (ep. 51, 8) uehementer. *Item* (apol. Dauid I, 7, 37): ualde. [6]

[5] Nous n'avons pas à reproduire le long passage que cite ici le P. Vercellone d'après le Ps.-Eucher, s. Isidore, s. Bède et Claude de Turin. Ce n'est qu'un extrait de s. Ambroise (apol. Dauid 1).

[6] Les interpolations suivantes n'ont pas été comprises dans la liste ci-dessus, parce qu'elles sont très peu attestées dans les mss. Nous donnons les sigles employées dans l'édition critique:

Il convient de faire une place à part à l'interpolation 55 qui, seule, se trouve dans tous nos manuscrits. Elle glose les mots *amabilis super amorem mulierum* de II Reg. 1,26 et cherche à en prévenir toute interprétation inconvenante. Dans sa forme la plus répandue elle est ainsi libellée: *Sicut mater unicum amat filium, ita ego te diligebam.* Mais dans les manuscrits A et D elle ne comprend que les mots *Sicut mater unicum amat filium*, et dans R, qui la donne, non dans le texte, mais en marge, inscrite cependant par une main contemporaine de celle qui a écrit le texte, elle a la forme suivante: *Sicut mulier unicum filium, ita te diligebam.* Ajoutons qu'elle manque complètement dans le palimpseste de Milan (Ambros. G 82 sup.), où le texte de Plaute a fait place dès le VIe s. à celui des Rois. Ce flottement dans nos plus anciens manuscrits indique assez que l'interpolation devait se présenter dans l'archétype d'où descend toute notre tradition manuscrite dans des conditions un peu particulières; probablement s'y lisait elle seulement en marge du texte de la Vulgate. Il est bien difficile de savoir qui l'y avait inscrite à une époque certainement très proche de celle où saint Jérôme traduisit le livre de Samuel. On ne peut guère l'attribuer au saint Docteur lui-même, car cette glose est trop recherchée et ne répond pas bien au contexte qui suggère plutôt de restreindre le sens de l'expression trop vague *mulierum* à celui d'épouses ou de fiancées.

Sur les 112 autres interpolations aucune ne semble remonter à l'archétype même. En tout cas, elles manquent toutes non seulement dans A, D et, sauf la 5e qui lui est exclusivement propre, dans R, mais encore dans la partie conservée du palimpseste de Milan (qui va, pour le livre de Samuel, de I Reg. 13, 14 à la fin de II Reg.) et dans le manuscrit III de Vérone, du VIIe s. (qui contient I Reg. 18,4 à 22,8, avec une lacune de 20,39 à 21,18). Leur absence complète dans ces

---

I Reg. 7,12 Abennezer id est Γ^{B^2}

I Reg. 14,14 in bolidis et in petrobolis et in saxis campi $\Phi^{V^2}\Theta^{A}$ (*mg*) Γ^{A}.

I Reg. 17,43 et lapidibus et dixit Dauid non es sed peior cane D^2 Z.

II Reg. 23,12 iuxta Heliothorophin $\Phi^{P}E^{*}KI^{*}$.

Les trois premières proviennent certainement des Septante. Il en est probablement de même pour la dernière qui semble répondre aux mots Ασα ο αρουχαιος du v. 11 qui se lisent dans la recension lucianique sous la forme suivante Ηλα ο αραχι transformée dans le ms. e_2 en Ηλαθαραχει.

manuscrits anciens ne s'expliquerait guère, si ces interpolations se lisaient déjà dans l'archétype.

Dans les manuscrits postérieurs elles sont néanmoins bien attestées en général. La plupart sont transmises par 3, 4, 5 et même 6 des manuscrits ou groupes de manuscrits qui figurent dans nos listes et qui ne représentent que les principaux témoins de la tradition manuscrite. Elles forment dans ces témoins des séries de longue r très variable. Leur nombre va d'un maximum de 100 dans le groupe Θ à un minimum de 4 dans C, sans parler de R qui en a une seule, la 5e, qui ne se retrouve pas ailleurs. Les Σ et les Ψ en ont 85, les Ω 70, les Π 51, les Λ 26. Le manuscrit X en compte 17 et les Φ seulement 9.

Ces séries chevauchent toutes plus ou moins les unes sur les autres. On remarquera toutefois que les interpolations des manuscrits espagnols C, Λ et X se retrouvent toutes dans la série de celles du groupe Σ, également espagnol. Ceci nous permet de regarder cette série comme la forme particulière sous laquelle nos interpolations ont été connues dans ce pays.

Toutes ces séries disparates ont cepend nt une unité foncière qui tient à la nature même du contenu des interpolations dont elles se composent. Depuis longtemps déjà on a reconnu qu'elles proviennent presque toutes de la traduction grecque des Septante. L'une ou l'autre fois la concordance est assez vague, sans tou efois empêcher de reconnaître dans nos interpolations des vestiges de ce texte des Septante [7]. Une douzaine de fois seulement ces vestiges font complètement défaut [8].

Ces discordances s'expliquent, en partie du moins, par le fait, généralement admis, que nos interpolations ne proviennent pas directement du texte grec, mais ont été extraites d'une ou peut-être de

[7] Notamment aux interpolations 76 et 92 au sujet desquelles Vercellone est resté perplexe. Dans la 76e, *expauerunt* est une traduction de επταισαν, verbe déjà traduit par ce même mot latin dans l'interpolation 75, et *fugerunt* doit rendre ηυτομολησαν, si on s'en rapporte à l'ancienne version latine de Judith 16,14 où on lit *pueros fugientes* pour παιδας αυτομολουντων. Dans la 92e, le texte de l'interpolation pourrait se ramener à un texte grec semblable à celui de la recension lucianique. D'une façon analogue l'interpolation 26 semble bien provenir d'un ms. grec du type du *Vaticanus* où par suite de l'omission de 17,55 à 18,5 le trait raconté en 17,54 et repris par l'interpolation se trouve précisément rapproché de 18,6 où celle-ci s'insère.

[8] Aux interpolations 3. 6. 13. 25. 27. 36. 39. 46. 61. 99. 100. 105. 112.

plusieurs anciennes versions latines faites sur le grec. Or celles-ci, dont il ne reste pour les deux premiers livres des Rois que de rares fragments, s'écartent souvent d'une façon notable du texte que nous ont conservé nos manuscrits grecs. L'apparat critique de l'édition des Septante de Cambridge, où ces fragments latins sont mis en œuvre, en fournit beaucoup d'exemples pour les livres des Rois [9]. Dans les notes placées sous la liste de nos interpolations nous avons reproduit les fragments latins qui se rapportent aux mêmes passages. Plusieurs fois ils donnent leur suffrage au texte de l'interpolation lorsque celui-ci s'écarte des Septante [10]. D'une façon générale, cependant, les concordances entre fragments et interpolations ne sont pas très étroites. On en cherchera la raison dans le fait que fragments et interpolations appartiennent sans doute à des versions différentes ou au moins à des recensions différentes d'une même version. Il se pourrait aussi que parfois le texte de l'interpolation ne reproduise pas correctement celui de l'ancienne version latine. Faute d'éléments de comparaison suffisants il est impossible de vérifier dans le détail toutes ces hypothèses. L'impression d'ensemble que donnent nos interpolations, et nous la croyons sérieusement fondée, est que bien peu d'entre elles, une demi-douzaine au plus [11], ne tirent pas leur origine des anciennes versions latines et, à travers elles, des traductions grecques de la Bible.

Plusieurs de nos interpolations figurent parmi les notes marginales du groupe Λ [12]. L'une ou l'autre se retrouve également dans

[9] Ces versions latines n'ont peut-être pas toujours été faites sur la traduction des Septante, mais sur quelque autre traduction grecque de la Bible. Nous avons touché ce problème à propos d'un autre livre biblique dans *Les anciennes versions latines du deuxième livre des Paralipomènes* (*Collectanea biblica latina* VIII, Rome, 1945) pp. XXI–XXXIII.

[10] Par ex. aux interpolations 10. 13. 25.

[11] En particulier les interpolations 3 (propre aux Ψ) et 6 (propre à C) qui sont des gloses explicatives fourvoyées dans le texte, ainsi que 46 (propre aux Φ et à leurs descendants Ψ et Ω) dont le texte est emprunté au passage parallèle 26, 10–11 de la Vulgate même. L'interpolation 39 se range probablement dans la même catégorie; elle semble provenir d'une tentative de donner un sens à une phrase devenue inintelligible par suite de la corruption de *hicine* en *hinc ne*. On notera que cette dernière interpolation figure néanmoins dans le recueil des anciennes versions latines de Dom Sabatier (*Bibliorum Sacrorum latinae versiones antiquae*, tom. I, Reims, 1743) en même temps qu'une soixantaine d'autres interpolations de notre liste.

[12] On a vu plus haut que l'interpolation 37 s'est même trouvée intercalée entre les extraits de deux versions latines différentes.

les marges de deux manuscrits qui appartiennent à la recension théodulfienne, celui de Mesmes et celui du Puy[13]. La comparaison avec les Septante montre que certaines de ces interpolations sont insérées hors de leur place normale dans le texte de la Vulgate[14]. D'autres enfin varient de place selon les manuscrits[15]. Ces indices réunis permettent de croire que nos interpolations se présentaient à l'origine sous la forme de simples notes marginales.

S'il en est ainsi, les interpolations prennent une signification différente de celle que leur donne la place qu'elles occupent à l'intérieur même du texte de la Vulgate: insérées dans le texte elles semblent être le résultat d'un compromis, d'une sorte de revanche prise par les anciennes versions latines sur la nouvelle version de saint Jérôme, on les prendrait pour une tentative d'infiltration d'un texte évincé dans un texte rival, une solution, pour le moins bizarre en même temps que simpliste, donnée au problème que devaient immanquablement poser les divergences entre les anciennes versions et la Vulgate; inscrits, au contraire, dans la marge seulement de cette dernière, les extraits d'anciennes versions ont un tout autre sens: ils énoncent simplement les données du problème, mais sans préjuger de la solution à lui donner; ils sont comme les éléments d'une sorte d'apparat critique rudimentaire, résultat d'un travail de comparaison attentive des textes rivaux. Il va sans dire qu'on n'est nullement obligé de penser que l'auteur de ce travail se soit rendu compte du problème fondamental qui se cache derrière ces divergences des textes latins, problème qui n'est autre que celui de la reconstitution critique du texte original hébreu, dont la Vulgate d'une part, et, de l'autre, la traduction des Septante et, découlant d'elle, les anciennes versions latines, représentent deux états très différents.

On est ainsi amené à distinguer comme deux phases dans les origines de nos interpolations: une première où elles se juxtaposent en marge au texte de la Vulgate, une seconde où elles s'y incorporent. Et puisque d'une phase à l'autre elles changent complètement de sens, on admettra difficilement que leur introduction dans le texte ait été prévue et voulue par celui-là même qui les a d'abord placées dans la marge.

[13] Vingt-et-une dans le ms. de Mesmes, quatorze dans celui du Puy.
[14] Par ex. les interpolations 16. 19. 37. 41. 51. 64. 70. 71. 83. 103. 112.
[15] Par ex. les interpolations 2. 21. 24. 25. 28. 33. 43. 50. etc.

On n'est d'ailleurs pas embarrassé pour trouver à qui faire endosser la responsabilité de cette transformation des notes marginales en interpolations: les copistes de nos manuscrits ont commis bien d'autres bévues de ce genre. On imagine sans peine que, trouvant des fragments de texte écrits dans leur modèle en marge de la Vulgate et n'en comprenant pas le sens, ils les aient pris pour des corrections et par un procédé maladroit en aient truffé le texte même de la version hiéronymienne, en altérant ainsi gravement la teneur.

Par leur nature même, ces notes marginales primitives nous reportent à une époque encore proche des origines de la Vulgate, à une époque où celle-ci, tout en l'ayant déjà emporté dans l'usage ecclésiastique sur les versions latines antérieures, n'a cependant pas encore supplanté entièrement ces dernières. Il fallait, en effet, qu'elles aient conservé quelque chose de l'ancienne vénération qui s'attachait à elles, pour qu'on se soit donné la peine de noter ces variantes en face du nouveau texte. Ces conditions se réalisent le mieux vers la fin du ve s. ou au vi^e^ s., où nous voyons, par exemple, saint Grégoire le Grand suivre la Vulgate dans son commentaire sur Job, sans cependant s'interdire de commenter à l'occasion longuement l'ancienne version latine [16].

Or c'est précisément chez ce grand pape que nous trouvons des attestations de plusieurs de nos interpolations. Il commente dans ses *Moralia* [17] un texte de II Reg. 4, 5-6 qui renferme les interpolations 59 et 60, et cite, en passant, dans le même ouvrage les passages II Reg. 6,21 et 12,7 avec leurs interpolations (70 et 78). Dans l'*Expositio in I Regum*, due à sa plume ou à celle d'un de ses disciples, 16 autres interpolations se trouvent citées et commentées [18]. Ajoutons que les fragments d'Orléans, (dont E. A. Lowe [19] place l'ori-

---

[16] " Nouam uero translationem dissero, sed cum probationis causa exigit, nunc nouam, nunc ueterem per testimonia assumo, ut quia sedes Apostolica, cui Deo auctore praesideo, utraque utitur, mei quoque labor studii ex utraque fulciatur " (ep. dedicatoria, c. 5 in fine. *P. L.* 75,516 C).

[17] Les références sont données dans la liste des interpolations.

[18] Le texte biblique reproduit en tête des différentes sections ne concorde pas toujours avec le commentaire. Nous n'avons tenu compte que des interpolations reprises dans le commentaire.

[19] *Codices latini antiquiores*, part I, The Vatican City, Oxford, 1934, p. 34, à propos du ms. Reg. lat. 1462 qui contient un feuillet provenant du même ms. que les feuillets d'Orléans.

gine à la fin du VIe s. et probablement en Italie, et qui renferment I Reg. 8,19 à 11,8 et II Reg. 2,13 à 4,9), s'ils n'ont, de première main, dans le premier passage aucune des 6 interpolations que nous avons relevées dans d'autres manuscrits, insèrent en revanche dans leur texte même 4 des 5 interpolations du second passage, soit 57, 58, 59 et 60. Nous trouvons donc un total de 22 interpolations attestées dès la fin du VIe s.

L'importance de ces très anciens témoignages ne saurait échapper à qui les examine attentivement. D'une part, ils se confirment mutuellement, car les deux interpolations 59 et 60 se trouvent à la fois dans les *Moralia* et dans les fragments d'Orléans et, par ailleurs, pour 5 des 6 interpolations du premier livre des Rois le silence des fragments d'Orléans est contrebalancé par l'attestation positive de l'*Expositio*. D'autre part, ces témoignages sont de nature à nous inviter à faire largement crédit à nos manuscrits bibliques dans la reconstitution de la série primitive des notes marginales. Ni l'*Expositio* ni les fragments d'Orléans n'ont aucune interpolation qui ne se retrouve dans ces manuscrits. Parmi celles qu'ils donnent il s'en trouve une, la 13e, qui ne se lit pas dans nos textes grecs, et quatre qui n'ont été recueillies que par de rares manuscrits (10 ΘΩ; 13 Θ seulement; 23 ΣΘ; 58 ΘΨ). Enfin bien qu'il n'y ait pas lieu de croire que l'*Expositio* reproduise la série complète des interpolations, puisqu'il y manque la 1e, la 4e et la 11e qui se lisent dans de nombreux manuscrits, ses 16 interpolations correspondent néanmoins dans nos listes à un total de 23, soit aux deux tiers.

Tous ces témoins, les plus anciens que nous ayons, nous reportent à la fin du VIe s. Comme chez eux les notes marginales primitives se présentent déjà sous la forme d'interpolations, il y a lieu de placer un peu plus tôt l'élaboration de la série de ces notes, soit entre la fin du Ve s. et le milieu du VIe.

Où et par qui ont-elles été rédigées ? Faute de témoignages explicites on ne saurait donner à cette question de réponse péremptoire.

A s'en tenir au témoignage de l'ensemble de nos manuscrits, où les séries les plus nombreuses se lisent dans les groupes Σ, Θ et Ψ, c'est à l'Espagne qu'on serait tenté de penser. Les Σ y ont été écrits; on a déjà souvent mis en relations plus ou moins étroites avec ce pays les Θ et même les Ψ.

Dans cette hypothèse, on pourrait attribuer la paternité des notes à saint Isidore de Séville, dont précisément le chef des Σ,

le *Toletanus*, reproduirait, au dire de certains, l'édition du texte biblique [20], ou encore à cet énigmatique Peregrinus au compte duquel Dom Donatien De Bruyne [21] a cru pouvoir mettre les interpolations des Proverbes qui viennent, comme celles de Samuel, des versions latines antérieures à la Vulgate.

Ces vues pourtant ne semblent pas devoir s'imposer. Les affinités espagnôles des Θ et des Ψ ne sont peut-être pas aussi certaines qu'on se plaît parfois à le croire. Certaines rencontres, qui paraissent caractéristiques, pourraient fort bien tenir à l'état tout à fait lacuneux de notre tradition manuscrite en ce qui concerne les textes français et italiens antérieurs à Alcuin. En tout cas, pour ce qui est des interpolations de Samuel, les Θ, et même les Ψ, s'écartent souvent notablement des Σ pour suivre une autre voie, et le texte des Θ en particulier, pour les interpolations communes avec les Σ, représente parfois une tradition différente et meilleure que celle des Σ, comme le montrent les exemples suivants:

16. I Reg. 13,18: sabain (σαβαιν) Θ; sabaa ΣΨΩ.
63. II Reg. 5,23B : in obuiam illorum (εις συναντησιν αυτων) Θ; obuiam eis (*vel* illis) ΣΨΩ
68. II Reg. 6,14: armigatis (ηρμοσμενοις) ΘΩ; *om.* ΣΨ.
101. II Reg. 19,43: quam tu (η συ) Θ; *om.* ΠΧΣΨ.

Par ailleurs, les noms qu'on pourrait mettre en avant ne s'imposent pas non plus. On n'a pas encore, à notre connaissance, relevé de trace de nos interpolations dans les œuvres authentiques de saint Isidore. Quant à Peregrinus, même s'il est l'auteur des interpolations des Proverbes, il ne s'en suit pas nécessairement qu'il soit aussi celui des interpolations de Samuel, et cela d'autant moins, que vis-à-vis des deux séries d'interpolations nos manuscrits ont un comportement très différent. C'est ainsi que C notamment (que Dom De Bruyne appelle K), témoin par excellence des interpolations des Proverbes, est dans Samuel le manuscrit qui en a recueilli le moins.

Dans ces conditions, il semble plus naturel d'accepter une suggestion qui vient des témoins les plus anciens de nos interpolations. Les *Moralia* comme l'*Expositio* conduisent en Italie; les frag-

---

[20] Voir à ce sujet Dom Donatien de Bruyne, *Etude sur les origines de la Vulgate en Espagne*, A. *L'édition d'Isidore de Séville* dans *Revue Bénédictine* 31 (1914-19) pp. 373-378.

[21] Art. cité, pp. 385-393.

ments d'Orléans semblent également avoir été écrits dans ce pays. Puisqu'on y voit saint Grégoire encore attacher beaucoup de prix aux versions anciennes et les commenter en même temps que la Vulgate, on n'hésitera guère, jusqu'à plus ample informé, à placer l'élaboration primitive des notes marginales en Italie.

Rien ne nous permet de nous rendre compte dans le détail de la manière dont s'est constituée la série de ces notes. On pourrait imaginer que plusieurs auteurs, indépendants les uns des autres, aient noté, au hasard de leurs lectures ou de leurs travaux, en face du texte de la Vulgate, les passages divergents des anciennes versions et qu'ensuite ces notes aient fini par être rassemblées en une série unique, mais il semble plus indiqué d'y voir l'œuvre d'un auteur unique. Nous laissons à d'autres, plus perspicaces que nous, le soin de l'identifier.

***

L'examen que nous venons d'entreprendre des 113 interpolations que nous avons relevées dans les manuscrits de la Vulgate nous a, en fin de compte, amené aux résultats suivants:

Il faut mettre à part l'interpolation 55, constituée essentiellement par une note marginale exégétique, inscrite déjà dans l'archétype de toute notre tradition manuscrite, sans cependant remonter à saint Jérôme lui-même.

Les 112 autres interpolations proviennent, à de rares exceptions près, d'une série de notes marginales. L'auteur, probablement unique, de celles-ci, dont l'activité semble se placer en Italie entre la fin du ve s. et le milieu du vi^e^, s'est livré à un travail de comparaison entre le texte de la Vulgate hiéronymienne qui venait d'être adopté officiellement dans l'usage ecclésiastique, et celui d'une ou de plusieurs versions antérieures à la Vulgate et faites sur les traductions grecques de la Bible. Il en a consigné les résultats dans les marges d'un manuscrit de la version hiéronymienne, en y inscrivant une série de mots ou de passages extraits des anciennes versions. Le véritable caractère de ces notes critiques ayant échappé à des copistes postérieurs qui les ont prises pour des corrections, elles n'ont pas tardé à être introduites dans le texte même de la Vulgate, revêtant ainsi dès la fin du vi^e^ s. la forme d'interpolations. Nous en avons compté une bonne centaine.

Elles se sont propagées, en séries d'ailleurs variables, dans tous les manuscrits de la Vulgate, à l'exception de quelques-uns qui comptent parmi les plus anciens. Au IXe s. la recension alcuinienne n'en admet qu'une dizaine, tandis qu'au contraire la recension théodulfienne les recueille presqu'au complet. Elles forment en Espagne une série nombreuse, attestée dès le Xe s. dans les manuscrits du groupe qui a le *codex Toletanus* pour chef; de cette série tous les autres manuscrits espagnols sont plus ou moins tributaires. En Italie la moitié à peu près des interpolations se retrouvent dans les manuscrits cassiniens du XIe s., les quatre cinquièmes ont passé dans la recension italienne, ou plus précisément romaine [22], du XIIe s. Finalement le texte de l'Université de Paris du XIIIe s. en contient encore 69.

Il ne sera pas sans intérêt, en terminant cette étude, de suivre la propagation de ces interpolations à travers les éditions.

L'édition princeps, la Bible de 42 lignes, reproduit un manuscrit qui appartient à la recension de l'Université de Paris et dont les interpolations, y compris la 55e, sont au nombre de 71.

En 1530 Eucher Hirtzhorn publie à Cologne pour le compte du célèbre libraire Godefroid Hittorp, une édition de la Bible soigneusement revue par le chartreux Gobelinus Speck, en latin Laridius, où ce nombre se trouve ramené à 17. Encore 7 des interpolations retenues par le réviseur sont-elles imprimées en caractères différents du reste du texte et signalées par cet artifice à l'attention du lecteur.

Deux ans plus tard, l'imprimeur parisien Robert Estienne soumet, à son tour, le texte de l'édition princeps à un examen minutieux: 32 interpolations seulement sur les 71 trouvent grâce à ses yeux.

Mais en 1540, à la suite de ses démêlés avec la Sorbonne, il se voit obligé de revenir sur ses pas. Il reprend alors 36 des 39 interpolations qu'il avait d'abord éliminées, et il en ajoute même 3 nouvelles, tirées de manuscrits, atteignant ainsi de nouveau le chiffre de 71 qui est celui de l'édition princeps.

Les théologiens de Louvain suivent de près le texte de Robert Estienne de 1540. Ils suppriment cependant quelques-unes de ses interpolations. Dans la Bible qu'ils font paraître à Anvers en 1583 elles sont encore au nombre de 60.

---

[22] Voir DOM HENRI QUENTIN, *Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate* (*Collectanea biblica latina* VI, Rome-Paris, 1922) p. 384.

C'est alors qu'intervient avec énergie la commission instituée par Sixte-Quint pour la révision de la Vulgate et présidée par le cardinal Antoine Carafa. Dans l'exemplaire de la Bible de Louvain où sont consignés les résultats de ses délibérations toutes les interpolations sont barrées, à l'exception d'une seule, la 55e, sans doute parce qu'elle se lit dans le *codex Amiatinus* que la commission avait sous les yeux et dont elle faisait, à juste titre, grand cas.

On sait assez que ces efforts ne devaient avoir sur l'heure aucun succès. Sixte-Quint, en 1590, s'en tient pour les interpolations exactement au texte de la Bible de Louvain. Leur nombre est par conséquent de 60.

L'édition clémentine, qui remplace la sixtine en 1592, sera moins conservatrice. Elle supprime 18 des interpolations des *Lovanienses*, mais, chose curieuse, elle en réintroduit une, la 103e, que ceux-ci avaient éliminée, ce qui porte le nombre total des interpolations de cette édition, qui est encore l'édition officielle du texte de la Vulgate, au chiffre de 43.

On ne sera pas surpris de constater que la nouvelle édition critique du livre de Samuel selon la Vulgate, parue en 1944, ne compte plus dans son texte aucune de ces interpolations, pas même la 55e, que seul parmi les éditeurs que nous venons de mentionner [23] Gobelinus Laridius s'était permis de supprimer.

---

[23] La Bible Polyglotte d'Anvers qui ne fait que reproduire pour la Vulgate celle d'Alcala, omet également cette interpolation. Elle ne donne d'ailleurs que les 20 interpolations suivantes: 23. 25. 28. 30. 36. 39. 41. 43. 57. 60. 63. 83. 84. 85. 86. 93. 96. 100. 103. 111.

UMBERTO CASSUTO

L'ORDINAMENTO DEL LIBRO DI EZECHIELE

In questi ultimi anni l'indagine degli studiosi intorno al libro di Ezechiele si è orientata principalmente verso il tentativo di ricostruzione di un ipotetico nucleo originario, che solo attraverso successive redazioni e successivi processi di aggregazione si sarebbe trasformato e ampliato fino ad assumere la forma del libro presente. Le opinioni dei singoli studiosi divergono grandemente l'una dall'altra, e le ricostruzioni proposte da ciascuno di essi hanno prevalentemente carattere soggettivo. Uno dei più radicali tra essi, C. C. Torrey, secondo il quale neppure il nucleo originario sarebbe da attribuirsi a un profeta del secolo VI, ma sarebbe invece opera del secolo III, scrisse testè [1] non a torto che di fronte agli svariati tentativi di ricostruzione pare quasi che sia scoppiata una bomba entro al libro di Ezechiele, disperdendone i frammenti in tutte le direzioni, e che poi i singoli studiosi abbiano cercato di ricollegare tra loro i frammenti, ciascuno secondo un suo criterio individuale, senza che due di essi si trovino d'accordo in quest'opera ricostruttiva.

Uno dei motivi che hanno indotto a congetturare un complicato processo redazionale è stato il fatto che per entro a ciascuna delle tre grandi divisioni del libro (1–24; 25–32; 33–48), le varie sezioni sembrano susseguirsi senza ordine, nè cronologico nè logico, in una successione caotica. Questo caos appare non potersi spiegare se non attraverso ipotesi sul tipo di quelle che sono state avanzate recentemente.

---

[1] *Journal of Biblical Literature*, 58, 1939, p. 78.

Eppure, se teniamo presente che il concetto di « ordine » non è per l'antica mentalità orientale lo stesso che per la moderna mentalità europea foggiatasi sulla base del pensiero greco, ci apparirà tosto che quello che in libro europeo moderno sarebbe un caos può in un antico libro ebraico essere un'ottimo ordinamento. I criteri per ordinare un vasto materiale non sono per la mentalità orientale i criteri rigidamente sistematici o rigidamente cronologici abituali alla mentalità europea. Uno dei metodi può essere, ad esempio, quello dell'ordinamento per grandezza decrescente, che troviamo nelle Sure del Corano dopo la *fâtiḥah*, e nei trattati della Mishnah nell'ambito di ciascuno dei suoi sei ordini. Un altro criterio, che non meno del primo può sembrare strano alla mentalità europea, ma che l'antico uomo d'Oriente sentiva spontaneo, e giudicava anzi utile come aiuto alla memoria, era l'ordinamento in base all'associazione delle idee o dei vocaboli. Questo criterio ha, se non vado errato, larga parte nell'ordinamento del libro di Ezechiele, e così in quello di altri libri biblici [1]. Anche questo criterio troviamo seguito nella Mishnah: la vasta massa del materiale tradizionale è stata bensì suddivisa secondo l'argomento in grandi classi (i sei ordini), e nell'ambito di ciascuno di esse in trattati, ognuno dei quali consacrato prevalentemente a un determinato soggetto, ma entro i singoli trattati il criterio associativo ha avuto larga parte nell'ordinamento. Così nel libro di Ezechiele. Il vasto materiale che si voleva in esso ordinare è stato suddiviso in tre grandi classi; la prima relativa alle profezie infauste precedenti alla caduta di Gerusalemme; la seconda relativa alle profezie concernenti i gentili; la terza relativa alle profezie fauste successive alla caduta di Gerusalemme e preannunzianti il risorgimento e la ricostruzione della vita nazionale e religiosa. Nell'ambito di ciascuna delle tre grandi divisioni, il criterio associativo predomina: alcune delle minori sezioni in esse accolte poterono essere opportunamente collocate in principio o in fine a causa del loro argomento, ma le più trovarono il loro posto in base all'associazione delle idee, o più spesso dei vocaboli.

Nelle pagine che seguono vengo ad esporre particolareggiatamente come mi sembra potersi supporre che siano state ordinate

[1] Così, ad esempio, nel mio corso di quest'anno all'Università di Gerusalemme ho spiegato ai miei scolari l'ordinamento del Levitico e dei Numeri. Per altri libri mi riserbo di dare in seguito un'analoga dimostrazione.

secondo questi criteri le tre parti del libro di Ezechiele. Non voglio qui entrare a discutere gli altri problemi che l'indagine di questo libro solleva, ma solo limitarmi al problema di quello che è l'ordinamento del libro nella sua forma attuale.

Parte prima: *Le profezie infauste, precedenti alla caduta di Gerusalemme.*

1. La visione di vocazione (1,1–3, 15). La sua collocazione al principio del libro è ovvia; e analogo ordinamento si ha nel libro di Geremia e nel libro di Hosea. Nel libro d'Isaia la visione di vocazione non è posta in principio, ma solo nel cap. 6, perchè si è voluto aprire il libro con l'inizio solenne: « Ascoltate, o cieli, e porgi orecchio, o terra ».

2. Il vigile della casa d'Israele (3, 16–27). Questa sezione viene intesa di solito come un ordine divino a Ezechiele, di fungere da direttore spirituale o curatore di anime per i singoli, e analogamente viene intesa la sezione 24 (33, 1–20), sulla quale v. più oltre. Tale interpretazione urta però contro diverse difficoltà: 1° non appare chiaro il motivo per cui la sezione è collocata qui; 2° nemmeno appare chiaro il motivo per cui essa è stata accolta nel libro, visto che poi esso non contiene alcunchè che si riferisca a questa particolare forma di attività, ma solo profezie relative al popolo nel suo complesso; 3° è strana la duplicazione dell'argomento, qui e nel cap. 33. Tutte queste difficoltà scompaiono se s'intende, come mi pare che si debba intendere, questa sezione altrimenti. Nel v. 17 è detto: « O figlio d'uomo, io ti ho costituito vigile per la casa d'Israele, e tu ascolterai il verbo della mia bocca, e li avvertirai in mio nome ». Si tratta dunque di una missione relativa alla collettività della casa d'Israele, cioè della missione profetica, e non della missione di curatore di anime singole. E se nei versi seguenti si parla della responsabilità che ha il curatore d'anime verso i singoli affidati alle sue cure, non è questo se non un esempio inteso a chiarire ad Ezechiele, che come è noto era sacerdote, in che cosa debba consistere la sua missione profetica. Tu, come sacerdote, hai sempre avuto cura d'anime, e sai quale sia la responsabilità che incombe su chi ha tale ufficio, e che finora incombeva su te verso i singoli; ebbene, da ora in poi, essendo tu costituito vigile per la casa d'Israele, un'analoga responsabilità incomberà su te verso la collettività. Ciò apre la via a intendere anche

i versi 26-27, che da Klostermann in poi molti hanno inteso nel senso che il profeta fosse stato colpito da paralisi e da perdita della favella. Essi vanno più semplicemente intesi così: Tu tacerai, e non parlerai più a loro in qualità di *mokiaḥ*, ossia di curatore d'anime, ma parlerai solo quando io parlerò a te, cioè quando io t'ispirerò a parlare in qualità di profeta. Così inteso (e così certamente deve essere inteso, nonostante le idee correnti tra gli studiosi circa la novità del concetto di responsabilità individuale) il passo è perfettamente a suo posto dopo la visione di vocazione. Avanti che il profeta inizi la sua missione, una settimana dopo quella prima visione che lo aveva lasciato stordito e confuso per il momento, gli vien fatto riflettere alla grave responsabilità che da ora in poi incomberà su di lui.

3. Azioni simboliche del profeta, rappresentanti le sventure imminenti, l'assedio di Gerusalemme, la sua caduta, la morte di due terzi della popolazione, e l'esilio doloroso del terzo superstite (4-5). La collocazione qua si spiega pensando che le parole che si leggono verso la fine della sezione precedente (3, 25): « ecco, hanno posto su te vincoli », abbiano richiamato alla memoria del redattore questa sezione, ove è detto in uno dei primi versi (4, 8): « ed ecco, io ho posto su te vincoli ».

4. Discorso ai monti d'Israele (6). Al termine della sezione precedente (5, 17) si hanno le parole: « e la spada farò venire su te »; e in questa sezione le prime parole rivolte ai monti d'Israele sono (6, 3): « ecco, io faccio venire su voi la spada ». Il rapporto associativo in base al quale questa sezione è stata collocata qui è evidente.

5. Discorso alla terra d'Israele (7). Verso la fine della sezione precedente si leggeva (6, 12): « e compirò la mia ira in loro »; e all'inizio di questa si legge (7, 3): « e manderò la mia ira in te », e poi (7,8): « verserò il mio sdegno su te, e compirò la mia ira in te ». Anche questa volta l'associazione verbale è chiarissima.

6. La grande visione del Tempio (8-11). Il profeta racconta di essere stato trasportato a Gerusalemme in ispirito [3], di avere ve-

---

[3] Questa visione è stata intesa dai commentatori moderni in diverse guise: vi ha chi ha congetturato che Ezechiele fosse affetto da fenomeni patologici come lo sdoppiamento della personalità; altri ha supposto che veramente Ezechiele fosse andato a Gerusalemme, ma non in ispirito, bensì materialmente; altri ancora ha ammesso la possibilità di fenomeni anormali di visione a distanza. Tutte queste opinioni sono basate sul presupposto che il testo intenda di dire

duto cerimonie pagane ne' recinto del Tempio, di avere assistito al conferimento dell'ordine divino agli angeli per la punizione dei colpevoli e per la distruzione della città, di avere udito le parole dell'angelo che riferiva di aver già eseguito quest'ordine, e di avere infine veduto come il cocchio della maestà divina abbandonava il Tempio. Se rivolgiamo lo sguardo alla chiusa della sezione precedente comprendiamo perchè dopo di essa sia stato collocato il racconto di questa visione. Verso la fine del cap. 7 è scritto (7, 20–22): « e il magnifico suo ornamento (cioè il Tempio) egli (il popolo d'Israele) ha tramutato in superbia (cioè in ribellione); e le loro immagini abominevoli e le loro turpitudini hanno fatto in esso; perciò io lo farò diventare per loro cosa spregevole; e lo darò in mano agli stranieri come preda, e ai malvagi della terra come bottino, e lo profaneranno; e rivolgerò la mia faccia da loro, e sarà profanato il mio recinto, ed entreranno in esso i violenti e lo profaneranno ». Per associazione d'idee è stato collocato subito dopo il racconto della visione in cui appare al profeta la maestà del Tempio contaminata dalle immagini degl'idoli e la conseguente punizione. All'associazione d'idee si unisce anche l'associazione verbale, in quanto che i vocaboli « immagini », « abominazioni », « turpitudini », ricorrono più volte nella visione del Tempio.

7. Ancora azioni simboliche del profeta (12, 1–20): simbolo dell'esilio del re e delle sofferenze della popolazione nei giorni della rovina nazionale. L'associazione verbale che ha provocato la collocazione di questa sezione dopo la precedente appare irrefutabile, perchè si tratta di espressioni singolarissime, relative ad azioni altrettanto singolari. Nella visione del Tempio è detto fra l'altro che il profeta, per accedere ad uno degl'intimi penetrali, passa per una apertura praticata nella parete (8, 9: « e mi disse: o figlio d'uomo, scava di grazia nella parete; e scavai nella parete »); e qui nel cap. 12 una delle azioni che il profeta compie davanti agli occhi degli esuli, e che egli racconta proprio con le stesse parole che si trovano nella

---

che il profeta vide effettivamente ciò che accadeva a Gerusalemme in quel momento. Però a quanto pare non è questo il senso del testo. La seconda parte della visione, relativa alla distruzione della città, certamente non si riferisce al presente, perchè la distruzione non era per anco avvenuta; conseguentemente anche la prima parte non deve esser ritenuta visione di fatti concreti realmente svolgentisi allora in Gerusalemme, bensì visione profetica non esistente all'infuori dello spirito del profeta, per quanto potessero alcuni elementi di essa corrispondere a ricordi di cose già vedute da Ezechiele quando dimorava a Gerusalemme.

visione del Tempio, è uno scavo nella parete della sua casa (v. 5–6: « e tu, o figlio d'uomo, . . . scava nella parete . . . e . . . scavai nella parete »), per simboleggiare che quando il re dovrà fuggire per tentar di scampare dalle mani dei Babilonesi dopo la presa di Gerusalemme, i suoi servi praticheranno un foro nella parete per dargli modo di uscire di nascosto dal suo palazzo (v. 12: « nella parete scaveranno per farlo uscire di là »).

8. Cinque brevi discorsi relativi ai profeti e all'attività profetica (12, 21–25; 12, 26–28; 13, 1–16; 13, 17–23; 14, 1–11). Per ciò che concerne l'ordinamento di questa sezione occorre distinguere due momenti successivi. Il primo è l'ordinamento interno della sezione, ossia la successione entro di essa dei cinque discorsi, collegati bensì tra loro dall'argomento comune, ma non facilmente sistemabili tutti quanti in un ordinamento logico. Il secondo momento è la collocazione dell'intera sezione in questo luogo del libro di Ezechiele. Tanto nel primo quanto nel secondo momento il criterio decisivo è stato l'associazione verbale. Nel primo discorso (12, 21–25) il profeta rimprovera i fratelli rimasti nella Terra santa, che non vogliono prestar fede alle profezie annunzianti sventure, e se ne fanno beffe perchè il tempo passa ed esse non si attuano; egli conferma queste profezie, e ne annunzia l'imminente adempimento; nel secondo discorso (12, 26–28) egli muove analogo rimprovero agli esuli dimoranti in Babilonia, e dà loro analogo annunzio. Non solo l'argomento dei due discorsi è press'a poco lo stesso, ma anche le espressioni sono press'a poco le stesse. Il terzo (13, 1–16) è rivolto contro i falsi profeti, annunzianti pace mentre pace non v'è. Esso è stato posto qui per associazione verbale: le parole « visione di vanità e oracolo di lusinga » che si trovano nel discorso precedente (12, 24) hanno richiamato quel che è detto qua (13, 6): « hanno avuto visioni di vanità e oracolo di menzogna », tanto più che espressioni simili ricorrono anche nei versi successivi dello stesso discorso (vv. 7, 8, 9). Nel quarto (13, 17–23), contro le false profetesse e le indovine, si legge (v. 17): « che profetizzano dal loro cuore », come nel precedente (v. 2): « profeti dal loro cuore ». E così nel quinto (14, 1–11), ove si afferma che condizione indispensabile per ricevere un verace responso profetico è la purità assoluta da ogni colpa idolatrica, si sente un'eco verbale del precedente (13, 19: *u-bi-petote*; 14, 9: *yefutteh*, *putteti*). Tutta la sezione nel suo complesso è stata a quanto pare collocata qui a causa del ritorno insistente in essa (13, 19–21) di vocaboli pertinenti alla radice *ṣud*, « cacciare », fra cui il sostantivo *meṣudah*

(13, 21), che saranno stati richiamati dal *meṣudah* che si trova nella sezione precedente (12, 13).

9. Discorso sopra le quattro punizioni divine: fame, fiere, spada, e peste (14, 12–23), dalle quali neppure i meriti di Noè, Daniele e Giobbe potrebbero salvare una collettività che se le fosse meritate per le sue colpe. Torna qua più volte l'espressione « recidere » i colpevoli, che si trova verso la fine della sezione precedente (14,8).

10. La parabola della vite (15). Nella sua chiusa si legge (v. 8): « poichè hanno operato slealtà », come al principio del discorso precedente (14,13): « per operare slealtà ».

11. La parabola della donna adultera (16, 1–59), con un'appendice di fausto annunzio, più tarda, forse aggiunta dallo stesso profeta nel secondo periodo della sua attività profetica (16, 60–63). Si ha anche qua un'eco verbale di un'espressione della parabola precedente. Ivi (15, 4) è scritto: « potrà essere atto per il lavoro ? » (*ha–yiṣlaḥ li–melakah*), e qui (16,13) si legge: « e fosti atta alla regalità » (*wa–tiṣleḥi li–melukah*; le parole « lavoro » (*melakah*) e « regalità » (*melukah*) suonano pressochè eguali in ebraico.

12. La parabola della vite e delle due aquile (17, 1–21), anche essa con un'appendice di fausto annunzio (17, 22–24), per la quale può valere ciò che abbiamo detto per l'appendice alla parabola che precede. Anche qui ricorrono espressioni che già si erano lette più sopra. Non solo si ha anche qui la voce *ha–yislaḥ*, in cui si sente un'eco della voce eguale e di quella simile che già abbiamo notato trovarsi nelle sezioni 10 e 11, ma si hanno anche particolari richiami alle sezione 11 immediatamente precedente. In essa si leggeva (16,8): « e entrai in un patto con te », e poi più oltre: (16, 59) « che dispregiasti il giuramento, infrangendo il patto »; e qui è scritto (17,13): « e concluse con lui un patto, ed entrò con lui in un giuramento », e poi (v. 15): « e infranse il patto »; e più avanti (v. 16): « che dispregiò il suo giuramento e che infranse il suo patto »; e ancora (v. 18): « e dispregiò il giuramento e infranse il patto ».

13. Discorso sulla conversione e la penitenza (28). All'inizio si legge (18, 4): « perchè voi proferite questo proverbio ? », analogamente a quanto si trova all'inizio della sezione precedente (17, 2); « e proferisci un proverbio » (là nel significato di *parabola*).

14. Elegia sopra i principi d'Israele e la loro madre dolorosa (19). Uno dei temi principali svolti nella sezione precedente era: i padri e i figli. E il tema di questa è: la madre e i figli.

15. Discorso agli anziani dell'esilio (20), la cui parte finale è

stata rielaborata in senso analogo a quello delle appendici aggiunte alle sezioni 11 e 12. Ricorrono qui (20, 17, 44) vocaboli pertinenti alla radice *šḥt*, ricordanti la parola *be-šaḥtam* che si trova due volte nella sezione precedente (19, 4, 7).

16. Serie di discorsi (o discorso unico composto di più parti) sulla spada del Signore (21). Anche questa volta si nota un rapporto di associazione verbale fra due vocaboli non frequenti: *u-baroti* nella sezione precedente (20, 38), e *bare* due volte in questa sezione (21, 24).

17. Discorso su Gerusalemme città di sangue (22). Probabilmente esso è stato collocato qui perchè alla fine della sezione precedente è detto (21, 37): « il tuo *sangue* sarà in mezzo alla terra ».

18. Parabola delle due sorelle adultere, simboleggianti Samaria e Gerusalemme (23). Il rapporto con la sezione precedente non è soltanto generico (Gerusalemme), ma anche specifico, per l'accenno che si ha qui (23, 45) alla punizione delle due sorelle con la pena spettante a coloro che versano *sangue*.

19. L'assedio di Gerusalemme e la sua distruzione (24). Il giorno 10 del decimo mese dell'anno 587 il profeta annunzia agli esuli che in quello stesso giorno il re di Babilonia si accosta a Gerusalemme per iniziarne l'assedio (24, 1–2), e quindi predice la prossima caduta della città santa e le sventure che saranno sofferte dalla popolazione (24, 3–21). Accenno finale all'arrivo di un fuggiasco con la notizia dell'avvenuta presa di Gerusalemme da parte dei Babilonesi (24, 25–27, e cfr. più oltre, sezione 25). Che questa sezione dovesse esser collocata qui, alla fine della prima parte consacrata alle profezie infauste annunzianti le sventure culminanti con la caduta di Gerusalemme, è ovvio.

PARTE SECONDA: *Profezie relative ai gentili.*

Si hanno qua profezie a sette genti: Ammon, Moab, Edom, Filistei, Tiro, Sidone, Egitto; sette come in Amos 1–2. Le rispondenze verbali con le profezie concernenti i gentili che si trovano in altri libri profetici dovranno probabilmente spiegarsi supponendo che esistesse un'antica tradizione usa a servirsi di determinate immagini e di determinate espressioni per ciascuno dei popoli vicini a Israele, e che i singoli profeti conformassero via via le loro parole a questa antica tradizione e alle formule in essa fissate.

20. Ammon, Moab, Edom, Filistei (25). La profezia relativa a Ammon (25, 1–7) viene per prima, probabilmente a causa dell'associazione verbale fra il principio di essa e ciò che si legge verso la fine della sezione precedente. Ivi (24, 21) è detto: « ecco, io profanerò il mio santuario »; e qua (25, 3): « per il mio santuario che è stato profanato » Ammon richiama subito dopo di sè Moab (25, 8–11), l'altro dei figli di Lot; e i figli di Lot richiamano dopo di sè i figli di Esaù, Edom (25, 12–14). E dopo la profezia relativa agli Edomiti viene quella relativa ai Filistei (25, 15–17), a causa delle analogie verbali che intercorrono fra esse (25, 13: « e stenderò la mia mano sopra Edom, e reciderò da essa uomini e animali »; 25, 16: « e stenderò la mia mano sopra i Filistei, e reciderò i Cretesi »; e più volte nelle due profezie vocaboli pertinenti alla radice *nqm*).

21. Serie di discorsi profetici relativi a Tiro: *a*) preannunzio della caduta di Tiro (26); *b*) elegia per Tiro (27); *c*) rimproveri al principe di Tiro (28, 1–10), a quanto pare lo stesso re di cui nella elegia che segue; *d*) elegia per il re di Tiro (28, 11–19). Che questi discorsi profetici, relativi tutti alla stessa città, dovessero essere uniti insieme, è naturale; quanto all'ordine in cui si succedono, esso si spiega tenendo conto dei consueti criteri associativi. In *a*, verso la fine, si legge (26, 17): « e pronunzieranno per te un'elegia »; e al principio di *b* (27, 2): « pronunzia per Tiro un'elegia », come poi verso la fine (27, 32): « e pronunzieranno per te col loro lamento un'elegia ». In *b* (27, 4) si ha: « nel cuor dei mari », e così in *c* (28,2): « nel cuor dei mari ». Che *c* e *d* fossero uniti fra loro era naturale, dato il loro argomento, nè è da maravigliarsi se si trovano molte espressioni comuni ad entrambi, relative ai concetti di bellezza, sapienza, commercio, lamento, ecc. Quanto alla collocazione di tutta la sezione 21 in questo posto, essa può esser dovuta a un'analogia di espressione fra essa e la sezione precedente. Nella precedente è scritto (25, 3) « poichè tu dicesti: oh, bene ! per il mio santuario che fu profanato »; e qui (26, 2): « poichè Tiro disse: oh, bene ! per Gerusalemme ».

22. Profezia sulla caduta di Sidone (28, 20–24). L'abitudine al binomio « Tiro e Sidone » basta a spiegare perchè questa profezia sia stata collocata qui, subito dopo quelle concernenti Tiro. In 28, 25–26 si ha evidentemente un'aggiunta posteriore.

23. Serie di sette profezie relative all'Egitto: *a*) 29, 1–16; *b*) 29, 17–21; *c*) 30, 1–19; *d*) 30, 20–26; *e*) 31, 1–18; *f*) 32, 1–16; *g*) 32, 17–32. Per l'unione di queste profezie in una stessa sezione vale quel che è stato detto più sopra a proposito della sezione 21; e anche

qui l'ordine in cui esse sono state collocate si spiega coi consueti criteri associativi. In *a* è detto (29, 6–7) che la caduta dell'Egitto sarà la punizione delle colpe di fallacia e di slealtà degli Egiziani verso il popolo d'Israele; e analogamente in *b* (29, 20): « per ciò che essi hanno fatto a me ». In *b* (29, 19): « ed egli porterà via la sua folla »; e in *c* (30,4): « e prenderanno la sua folla ». In *c* (30, 8): « e saranno infranti tutti i suoi aiutatori »; e in *d* (30,21): « il braccio di Faraone re d'Egitto io infransi » (cfr. anche i versi 22 e 24). In *d* si parla più volte del « braccio » o delle « braccia » di Faraone (30, 21, 22, 24); e in *e* si ha (31,17): « e [coloro che sono] il suo braccio si assisero alla sua ombra ». In *e*, al principio e alla fine (31, 2, 18): « assomigliasti »; e al principio di *f* (32,2): « fosti assomigliato ». Alla fine di *f* (32, 16): « le figlie dei popoli »; e così al principio di *g* (32, 18): « le figlie dei popoli ». La collocazione qua dell'intera sezione 23 era inevitabile, dato che essa sola era rimasta fra le sezioni relative ai gentili.

PARTE TERZA: *Profezie circa il risorgimento d'Israele e la ricostruzione della sua vita nazionale e religiosa.*

24. Introduzione (33, 1–20). Questa sezione deve essere intesa analogamente alla sezione 2, e, così intesa, è chiaramente al suo posto proprio all'inizio della parte terza. Non è, come si ritiene di solito, un invito al profeta a esercitare cura d'anime singole, ma semplicemente compara l'ufficio del profeta verso il popolo nel suo complesso all'ufficio del curatore d'anime verso i singoli a lui affidati; e questa volta nel senso dell'esortazione alla speranza nell'avvenire, che è la precipua missione di Ezechiele in questo nuovo periodo della sua attività profetica. Come il curatore d'anime esorta l'uomo peccatore alla penitenza e alla conversione, e lo induce a sperare nella salvezza se darà ascolto a questa esortazione, così il profeta deve analogamente esortare il popolo a una collettiva penitenza e a una collettiva conversione, e convincerlo che se ciò farà non deve disperare dell'avvenire, nonostante le sventure presenti; se si pentirà vivrà, e le sue colpe passate non saranno ricordate più.

25. Introduzione riferente fatti concreti, dopo l'introduzione programmatica contenuta nella sezione precedente: arriva un fuggiasco che annunzia esser Gerusalemme caduta; e subito il profeta, che aveva a lungo taciuto nel suo dolore per l'imminente catastrofe, riprende a parlare per dar cuore ai fratelli e per esortarli a confidare

nell'avvenire (33, 21–22). La difficoltà costituita dalla data dell'arrivo del fuggiasco, che nel testo masoretico è il 5 del decimo mese dell'anno 12 dell'esilio, cioè quasi un anno e mezzo dopo la presa di Gerusalemme, è stata da molti risolta leggendo anno 11 anzichè anno 12, ma anche cinque mesi sono troppi. Probabilmente sarà da leggere: il 10 del quinto mese dell'anno 12, il che vorrebbe dire che il fuggiasco, partito da Gerusalemme quando la città era caduta in mano dei Babilonesi (cioè il 9 del mese quarto), aveva impiegato circa un mese per giungere a presentarsi a Ezechiele in Babilonia, proprio nel giorno in cui veniva arso il santuario di Gerusalemme secondo Ger. 52, 12; e cfr. Ez. 24, 25–27.

26. Ancora una sezione posta qua preliminarmente (33, 23–33). Il profeta, che aveva più volte preannunziato ai fratelli esuli la catastrofe del residuo di Giuda rimasto nella sua terra, era stato ascoltato con incredulità, ma le sue parole dovevano essere confermate dai fatti; allora essi avrebbero compreso che veramente un profeta era in mezzo a loro. La sezione è collocata qua, subito dopo che si è parlato del compimento della profezia, quando si sta per passare ai discorsi del profeta relativi alla situazione che con questo compimento si è venuta creando.

27. Discorso sui pastori d'Israele (34). I pastori d'Israele, cioè i re che hanno regnato su Israele e su Giuda, non sono stati pastori fedeli; da ora in poi il Dio d'Israele sarà il pastore del suo popolo. Qui, dove s'inizia la serie dei discorsi di Ezechiele spettanti al secondo periodo della sua predicazione, comincia a manifestarsi di nuovo il metodo di ordinamento basato sull'associazione d'idee e di vocaboli. Nella sezione precedente è scritto (33, 27): « e chi era sulla faccia del campo, io lo do in pasto alle fiere »; e qui è scritto (34, 5): « e furono pasto a tutte le fiere del campo ».

28. La devastazione del monte di Seir e l'allontanamento degli Edomiti dalla terra di Giuda (35). Nella sezione precedente si parla dei « monti d'Israele » (34, 13); e questa espressione ha causato la collocazione qua del discorso sul « monte di Seir ».

29. Il ritorno della vita sui monti d'Israele (36). Ancora si parla di « monti ». Ed era necessario che la sezione 28 fosse posta prima della 29, perchè l'abbassamento di Seir era condizione preliminare per il risorgimento d'Israele.

30. La visione delle ossa disseccate (37, 1–14). Nella sezione precedente si era letto (36, 27): « e il mio spirito porrò in mezzo a voi », e qui si legge (37, 14): « e porrò il mio spirito in voi, e vivrete ».

31. L'unità del popolo sulla terra d'Israele (37, 15–28). Sopra è scritto (37, 7): « e le ossa si accostarono ciascuna al suo osso »; e qui (37, 17): « e accostali l'uno all'altro ».

32. La guerra di Gog e Magog (38–39). Sono due capitoli paralleli, ciascuno dei quali tratta l'argomento nel suo complesso. Il legame associativo di questa sezione con la precedente si trova nella rispondenza tra 37, 21: « ecco, io prenderò i figli d'Israele di mezzo ai popoli a cui sono andati, e li radunerò », e 38, 8: « radunata da popoli molti ».

33. La grande visione della ricostruzione del Tempio e della nuova vita d'Israele sulla sua terra (40–48). Questa sezione doveva necessariamente esser posta in fine: essa sta al vertice della predicazione profetica di Ezechiele, e costituisce la naturale conclusione del libro.

In tal modo, siamo venuti rendendoci conto, passo per passo, del modo in cui il libro è stato ordinato. Naturalmente, ciò non risolve tutti i gravi e complessi problemi che il libro presenta. Ma può utilmente servire a preparare il terreno per una migliore impostazione dei problemi e per una migliore valutazione degli elementi atti ad avviare questi problemi verso la loro soluzione; e, quel che più conta, può aiutarci a meglio comprendere il libro nella sua forma definitiva, la quale è storicamente ben più importante di qualsiasi ipotetico stadio che possa averla preceduta.

FÉLIX MARIE ABEL, O. P.

SIMON DE LA TRIBU DE BILGA

1. Le sacerdoce de Simon.

Parmi les passages du second livre des Maccabées qui mettent les commentateurs dans l'embarras, le verset 4 du chapitre III n'est pas le moindre. Le texte reçu nous y présente « un certain Simon de la tribu de Benjamin constitué prévôt du Temple » qui entre en lutte avec le grand-prêtre Onias III au sujet de l'intendance spéciale appelée agoranomie.

Devant la qualité de Benjaminite donnée à ce Simon les exégètes sont tombés en arrêt. Comment expliquer l'intrusion dans la prévôté du sanctuaire d'Israël d'un homme qui n'était ni prêtre ni lévite ? Ses attributions, disent les uns, ne regardaient que le dehors du Temple, l'entretien de la bâtisse et la subsistance du personnel, elles n'avaient rien qui dépassât la compétence d'un laïque. Selon d'autres, ce prévôt jouait le rôle de conseiller politique ou de défenseur des droits de la fondation sacrée. Ce n'était que très indirectement qu'il avait la garde du trésor ou le commandement des troupes chargées de la surveillance du Temple. On aurait tort de l'identifier au *nagid* des Chroniques, ce qui est une parfaite pétition de principe.

Aucune de ces solutions n'est recevable. Aussi bien que « l'higoumène de la maison de Dieu », le *praepositus templi* devait être de race sacerdotale. On ne conçoit pas qu'une si haute charge fût livrée à un profane alors qu'un simple garde de l'enceinte sacrée devait être lévite. En vertu d'une telle anomalie le gouverneur du Temple et les gens de corvée se seraient rangés dans le même cadre exceptionnel, profane.

Conscients de l'inanité des explications données par la routine exégétique, Herzfeld, Geiger et Hitzig tentèrent de sortir de l'ornière par une hypothèse qui les rapprochait de la bonne voie [1]. Ils supposèrent que le *Beniamein* de notre texte n'était qu'une erreur de transcription pour *Meniamein* ou *Miamein* [2] qui désigne le chef d'une famille sacerdotale revenue de l'exil avec Zorobabel et donna son nom à la sixième classe de prêtres chargés à tour de rôle du service du Temple [3]. Il est arrivé que le grec a osé corriger ce nom en *Beniamein*. On a objecté à cette solution que nulle part l'usage des Septante n'autorisait à désigner par φυλή une classe sacerdotale et qu'après tout il était fragile de s'appuyer sur une erreur de transcription. L'expression « de la tribu de Benjamin » gardait sa valeur de descendance de l'une des douze familles issues de Jacob.

Et pourtant, si l'on admet l'origine benjaminite de notre Simon, on se met dans la nécessité d'accorder la même origine à ses frères Ménélas et Lysimaque qui exercèrent la grande-prêtrise, le premier comme pontife en titre, le second en *locum tenens* du premier. Si peu recommandables que fussent les trois frères, si dépourvus des vertus requises pour exercer les fonctions sacrées que nous les présente Jason de Cyrène, ils n'ont pu arriver aux dignités qu'ils ont revêtues dans le Temple qu'à la condition d'appartenir à la caste sacerdotale. Cette origine est l'origine même de leur ambition. Antiochus Épiphane lui-même, surtout à ses débuts, n'avait aucun intérêt à heurter de front l'opinion juive en confiant à des laïques les plus hautes fonctions religieuses. Il trouvait au contraire un avantage à gagner et à conserver des partisans parmi un sacerdoce qui jouissait toujours d'une grande influence sur le peuple. Quant aux candidats à la suprême sacrificature, celui qui l'emportait à l'enchère devait sa chance aux ressources que lui offrait le trésor sacré dont sa situation dans la hiérarchie sacerdotale lui permettait l'approche [4]. Il est entendu que Ménélas et ses frères méritent le reproche

---

[1] Voir la note du commentaire de Keil: *Die Bücher der Makkabäer* sur III, 4, p. 308.

[2] L'usage de *Miniamin* comme nom distinct de *Biniamin* dont il pourrait être l'équivalent comme forme a été mis en lumière par le P. de Vaux dans *RB.*, 1936, pp. 400-402.

[3] I *Chron.* xxiv, 9; II *Chron.* xxxi, 15.

[4] II *Macc.* iv, 23-27, 50.

de manque de scrupules et de conduite indigne de leur rang, mais nulle part l'auteur du IIe livre des Maccabées ne les classe parmi les profanes [5].

La critique textuelle, mieux que toute argumentation fondée sur des convenances, nous offre un terrain solide pour dirimer cette question. Simon, le prévôt du Temple, et par conséquent ses deux frères, appartenaient à une famille sacerdotale.

2. LA PHYLÉ DE BILGA.

Le témoin le plus autorisé de l'ancienne version latine, ainsi que l'a mis en relief Dom Donatien de Bruyne dans la préface de son édition, présente le texte en question sous cette teneur: *Simon autem quidam de tribu balgea, praepositus templi constitutus, contendit adversus principem sacerdotum* ... C'est là un des cas où le latin donne un très bon texte tel qu'on le lisait à la fin du second siècle. Au texte du manuscrit de Lyon apportent leur appui le *de tribu bargea* du ms. de Madrid et le *de balgei cognatione* du ms. de Bologne. Que le grec original ait porté Βαλγεα, le critique le conclut non seulement du point de vue diplomatique mais aussi d'après le principe de l'adoption de la leçon difficile. À travers la leçon du latin nous récupérons le texte du grec *Sinaïticus* perdu. Ce qui nous reste des grecs représente la leçon facile: ἐκ τῆς Βενιαμεὶν φυλῆς, dont l'origine se conçoit aisément. Un recenseur trop sûr de sa science a conclu à une erreur du fait que φυλή d'après l'usage des Septante désignait la tribu patriarcale, l'une des douze d'Israël. Or il n'y en avait qu'une commençant par B, Benjamin. Cette correction fit fortune dans la transmission des textes grecs au point qu'elle vint contaminer l'excellence du latin dans les mss. de Milan. Ainsi M : *Quidam enim symon* [*de tribu beniamin*] *de balgei cognatione*, arrangé dans P de la façon suivante: *Verum symon quidam balgeus e tribu beniamin.* Finalement

[5] IV, 25. On a voulu ranger les trois frères parmi les Tobiades. Comment se fait-il alors que Simon le *prostatès* ait offert à Héliodore par le canal d'Apollonius de confisquer le dépôt d'Hircan, fils de Tobie, confié à la sauvegarde de Temple? Comment Ménélas est-il dit un moment *coalisé* avec les Tobiades, s'il appartenait déjà à ce clan ? (Antiq. XII, 239). Pourquoi donc est-il en lutte ouverte avec Jason, un Tobiade qui se réfugie en Ammonitide ? HOELSCHER, *Realenc.* PAULY-WISSOWA, XII, 2198. Réfutation de la thèse de Büchler par Th. Reinach dans *Rev. des Études Juives,* t. XL, 1900, p. 100 ss.

balgeus fut expulsé, comme on peut en juger par le texte de notre Vulgate qui n'existait pas encore au temps de saint Jérôme [6].

Or, il est clair que parmi les prêtres revenus de la captivité figure Bilga, בלגה, que les LXX ont rendu par Βαλγα qui devient l'éponyme d'une famille sacerdotale [7]. Un Belgaï, בלגי, Βελγαι, appose avec d'autres prêtres son sceau pour la rénovation de l'alliance au temps de Néhémie [8]. Enfin, lors de la distribution des rôles pour le service du Temple, Bilga obtient le quinzième [9].

La famille Miniamin obtint alors le sixième rôle. L'objection que l'on a faite au sujet de cette famille – qu'elle ne pouvait être désignée comme φυλή – ne vaut pas davantage en ce qui regarde la famille Bilga. Le vocabulaire de Jason de Cyrène ne demande pas à être mesuré sur celui de la version grecque des livres hébreux. Les Septante ont réservé φυλή aux divisions d'un peuple. Pour un auteur habitué aux coutumes étrangères et au courant des institutions égyptiennes le terme topique exprimant une classe sacerdotale n'était autre que *phylé*. La répartition du sacerdoce égyptien en *phylai*, qui dans chaque temple remplissaient leur service à tour de rôle, est un fait avec lequel les papyrus nous ont familiarisés [10]. On y trouve mentionné tel prêtre de la première *phylé*, tel autre de la troisième, etc. Chacune comprenait un sacerdoce supérieur et un bas clergé, ce qui se vérifie pleinement au Nouvel Empire [11]. En plus des quatre tribus existant dans la corporation des prêtres de chaque temple, le décret de Canope (238 avant J.-C.) en institue une autre qui sera appelée cinquième tribu des dieux Évergètes; elle aura un phylarque et un conseil d'administration de cinq membres (Βουλευταὶ ἱερεῖς) comme les autres tribus [12]. Faut-il s'étonner maintenant que le 3e livre d'Esdras compilé en Égypte ait remplacé par φυλαί les διαιρέσεις et les μερισμοί « divisions » des prêtres et

---

[6] DE BRUYNE, *Le texte grec du deuxième livre des Machabées RB.*, 1930. p. 506. Sur les qualités du ms. L (Lyon): *Anecdota Maredsolana*, vol. IV: *Les anciennes traductions latines des Machabées*, pp. XV–XXIII. Sur notre cas particulier voir p. X.

[7] Neh. XII, 5 et 18 = II Esdr. XX, 8 A; XXII, 5 et 18.

[8] Neh. X, 9.

[9] I Chron. XXIV, 14: Βελγα A.

[10] PREISIGKE, *Wörterb. der griech. Papyrusurkunden*, III, p. 385.

[11] W. OTTO, *Priester und Tempel im hellen. Aegypten*, I, p. 23 s.

[12] OGIS., I, p. 101: n. 56, l. 23–35. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Hist. des Lagides*, I, p. 268 s.

des lévites du mosaïsme mentionnées par les Chroniques et l'Esdras canonique ? Les Septante qui parlaient de la φυλή de Lévi avaient eu des scrupules d'user du même terme pour en désigner les subdivisions [13]. Au reste les préventions des exégètes ou des historiens commencent à tomber. Dom Bévenot en 1931 adopte les conclusions de son confrère Dom de Bruyne et Bickermann en fait autant en 1937 [14].

3. La prévôté du Temple.

L'Égypte hellénistique apporte également des lumières sur le *prostatès* du Temple qui a donné lieu à tant d'hypothèses chez les commentateurs, comme si ce titre porté par Simon était extraordinaire [15]. Depuis longtemps l'usage de προΐστασθαι et des dérivés προστάτης et προστασία existait dans le monde grec pour désigner la fonction et le titre d'un agent préposé à un service, notamment le président du conseil d'administration ou le patron d'un lieu de culte et de son domaine. Le *prostatès* d'un temple d'Ammon à Mœris rappelle en 164 les déprédations exercées quatre ans auparavant par les soldats d'Antiochus Épiphane sur le lieu saint confié à sa garde et à sa gestion et sur son domaine [16]. Les ostraca mentionnent à diverses reprises le προστάτης τοῦ θεοῦ, Psenamounis [17]. Il a comme ses collègues des autres sanctuaires des attributions financières importantes. On possède des reçus de la *logeia* ou collecte en faveur des dieux, libellés par un *prostatès*. Celui-ci a la haute direction dans la perception et l'usage des revenus, des droits et des fruits de la location de terres et d'installations industrielles. Sa position n'est pas une sinécure, car il doit supporter également les dépenses exigées par le service du culte, la rétribution du personnel, les réparations des bâtiments et la préparation des fêtes [18]. Mais le budget du dieu

[13] III Esdr., I, 10; VII, 9 = II *Chron.* XXXV, 10, I Esdr. VI, 18.

[14] BÉVENOT, *Die beiden Makkabäerb.*, p. 181; BICKERMANN, *Der Gott der Makkab.*, p, 65, n 1.

[15] D'après Knabenbauer, le rôle de Simon aurait été de procurer au Temple et à ses ministres ce dont ils avaient besoin, ce qui lui aurait valu le titre honorifique de προστάτης τοῦ ἱεροῦ, explication très insuffisante.

[16] *Tebtunis pap.* III, 781.

[17] WILCKEN, *Griechische Ostraka*, II, n. 412, 414, 418, 420, 421. I, p. 253, § 74.

[18] W. OTTO, op. cit., I, p. 362 ss., II, p. 62 ss., 75. Voir la liste des *prostatai* du culte égyptien dans PREISIGKE, op. cit., p. 383, et *OGIS*, n. 531 pour un cas en Bithynie.

est là pour sauvegarder la part réservée aux prêtres. La prévôté du Temple juif ne paraît pas avoir joui d'une telle étendue de pouvoir.

4. L'AGORANOMIE DE SIMON.

Simon, de la *phylé* de Bilga, entre en conflit avec le grand prêtre Onias au sujet de l'agoranomie de la ville de Jérusalem. Un prêtre, déjà pourvu de l'administration du Temple, pouvait-il y ajouter les fonctions d'agoranome urbain ? Cette magistrature, chargée de veiller à la police des marchés en inspectant les marchandises et en délivrant aux citoyens à titre gratuit et aux étrangers, moyennant le paiement de certaines taxes, l'autorisation de vendre en détail leurs denrées sur la place publique, chargée en outre des transactions entre acheteurs et vendeurs [19], cette magistrature était-elle compatible avec la dignité sacerdotale ? Le reviseur du texte grec dont dépendent ici les latins a pensé que non, car il a substitué à ἀγορανομίας de A et autres *codices* παρανομίας, *de iniquitate*, ce qui est un parfait contre-sens [20]. Au sujet de ce cumul, on serait tenté d'évoquer les inscriptions de l'Égypte romaine où des ἀρχιερεῖς alexandrins se disent ἀγορανόμοι et γυμνασίαρχοι [21]. Voir en particulier le long texte d'Alexandrie de l'an 170 où, parmi les grands prêtres qui ont exercé des charges civiles, il est fait mention d'un Ἱέρακος γενομένου ἀρχιερέως τῶν κυρίων Σεβαστῶν καὶ ἀγορανόμου. W. Otto discute pour savoir si ces charges étaient successives ou simultanées. En tout cas, les prêtres du culte grec plus que ceux du culte égyptien pouvaient remplir des fonctions civiles [22].

La contestation entre Simon et Onias aurait pu provenir de ce que le grand prêtre n'agréait pas chez Simon le cumul de la prévôté du Temple et de l'agoranomie, ou bien de ce que l'agoranome, qui tenait son pouvoir du Séleucide, tolérait dans le marché de la ville des denrées prohibées par la loi mosaïque. Chez le frère de

---

19 D. CAILLEMER, *Dict. des Antiquités* de Daremberg et Saglio, I, p. 155.

20 De là la supériorité de Crampon: « Simon . . . entra en lutte avec le grand « prêtre au sujet de l'intendance du marché de la ville » sur Calmet: « Mais Simon « . . . s'efforçoit de faire quelque entreprise injuste dans la ville, malgré la résis- « stance qu'y apportoit le Prince des Prêtres ».

21 *Journal of hellen. stud.*, 1904, p. 7.

22 *Archiv. für Papysf.*, II, p. 444. OTTO, op. cit., II, p. 190.

Ménélas cette absence de scrupules n'aurait rien de surprenant. Toutefois les papyrus nous aiguillent sur une autre voie en nous faisant connaître en Égypte à partir de l'époque qui nous occupe une agoranomie ayant des attributions différentes de celles que nous avons énumérées plus haut. Avec les Ptolémées l'agoranome est devenu officier de l'enregistrement. S'il s'occupe encore d'édilité et de transactions commerciales, c'est pour en rédiger ou en contrôler les actes notariés, mais outre les contrats de vente, il enregistre les contrats de prêt et de mariage, les créances hypothécaires, les testaments, les donations, les transactions de toute sorte. Aussi ἀγορανομεῖον a-t-il γραφεῖον pour synonyme. On confond parfois le bureau de l'enregistrement désigné par ces deux termes avec le greffe ou μνημεῖον qui normalement en est l'annexe [23]. Dom Bévenot suppose que l'agoranomie désirée ou exercée par Simon était de cette sorte, ouvrant des horizons sur de fructueuses opérations financières, virements, créances hypothécaires, etc. L'agoranome juif se serait alors doublé d'un trapézite ou banquier, ce qui n'aurait rien d'impossible. Lorsque les Lagides renoncent à administrer la fortune des temples « il est évident que ceux-ci, pour faire fructifier leur fortune mobilière, entreprennent des opérations de crédit, peut-être même prêtent-ils aux rois. Et il n'y a aucune raison de supposer qu'il leur soit interdit d'accepter des dépôts, ou encore de servir des rentes viagères à fonds perdu . . . » [24].

Stimulé par ces exemples, Simon rêvait de faire fructifier les dépôts considérables enfouis dans les caves du Temple, condamnés à un repos stérile. Onias, homme de la vieille école, s'opposa aux desseins du fils de Bilga qui se vengea en dénonçant au gouverneur de Cœlésyrie et de Phénicie les richesses cachées dans le sanctuaire de Jérusalem, ce qui allait provoquer l'intervention d'Héliodore.

---

[23] BOUCHÉ-LECLERCQ, *Lagides* IV, p. 134 ss.; MITTEIS, *Grundzüge* II, p. 58 ss.; BELL, *Archiv* . . . VI, p. 104.

[24] CL. PRÉAUX, *L'économie royale des Lagides*, p. 293.

Une autre famille sacerdotale se distinguera bientôt avec un esprit tout différent, celle de Joarib qui forme la première classe dans I *Chron.*, XXIV 7 à laquelle appartient Mattathias le père des cinq chefs qui conduisirent après lui la guerre sainte et dont le plus illustre est Judas Maccabée. I *Macc.* II, 1.

JACQUES MARIE VOSTÉ, O. P.

LA PEŠITTĀ DE MOSSOUL ET LA RÉVISION CATHOLIQUE DES ANCIENNES VERSIONS ORIENTALES DE LA BIBLE

La Bible syro-chaldéenne de Mossoul est la seule édition catholique récente de la Pešittā[1]; c'est de loin la plus belle, si on la compare aux deux éditions protestantes de S. Lee (1823-1826) et de la Mission méthodiste américaine d'Ourmiah (1846-1852); c'est aussi la seule complète, puisqu'elle comprend tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, y compris les deutérocanoniques, omis, du moins pour l'Ancien Testament, dans les éditions protestantes[2]; enfin le Père A. Vaccari la proclame « optima omnium »[3], et ce jugement favorable, qui fut déjà celui de Paul Bedjan comme nous le verrons plus loin, n'a pas rencontré de contradiction, que je sache[4]. Ce n'est cependant pas l'édition critique, que l'on attend toujours.

---

[1] On fait donc abstraction ici des anciennes Polyglottes du XVIIe siècle contenant la Pešittā. L'édition de celle-ci, préparée par GABRIEL SIONITA pour la polyglotte de Paris, est considérée comme l'*editio princeps*: elle ne contient que les protocanoniques; tandis que la polyglotte de Londres reproduisant le texte de SIONITA, y ajoute les deutérocanoniques, outre 3 *Esdr.* e 3 *Mac.* Cfr. E. MANGENOT, *Polyglottes, Dict. Bibl. Vig.*, t. V, col. 513-529; I. BALESTRI, *Biblicae introductionis generalis elementa* (Rome, 1932),p. 262 sq.

[2] Les éditions d'*Ourmiah* et de LEE omettent les deutérocanoniques de l'Ancien Testament, mais renferment ceux du Nouveau.

[3] *Institutiones Biblicae*, I, *De s. Scriptura in universum* [5] (Rome, 1937), p. 279.

[4] L. HAEFELI rapporte quelques jugements sur les sources et la valeur de la Pešittā de Mossoul, cfr. *Die Peschitta des A. T. mit Rücksicht auf ihre textkritische Bearbeitung und Herausgabe* (*Alttest. Abh.* XI, 1; Munster 1927), p. 68-70.

Elle parut en trois volumes in-4°, deux comprenant l'Ancien Testament d'après l'ordre de la Vulgate (1887, pp. 712; 1888, pp. 681), le troisième embrassant tout le Nouveau (1891, pp. 426), imprimée sur beau papier oriental légèrement jaunâtre; le texte est disposé en deux colonnes, 32 lignes la colonne outre le titre courant, et entouré d'un simple cadre en double filet; l'espace occupé par le texte est de cm. 26 ½ et 16 ½.

En tête des deux volumes de l'Ancien Testament on lit l'approbation du Patriarche des Chaldéens, Pierre Élie XII Abolyonan, et du censeur député, Mar Georges Ebed-Iesus Khayyath Archevêque de Diarbékir, outre la permission d'imprimer du Délégué Apostolique, Mgr Henri Altmayer O. P. Le volume du Nouveau Testament porte cette même permission datée du 24 avril 1891, et une lettre préface du Patriarche Abolyonan.

Une déclaration explicite du Patriarche rend l'usage de cette édition obligatoire parmi les Chaldéens: « Hinc omnibus ac singulis « Nostrae iurisdictioni subiectis, pro munere Nobis imposito eorum « religiosae providendi utilitati, mandamus, ut, propulsatis alienis « cuiusvis generis editionibus, hanc prae manibus habeant eaque « tum publice tum private uti satagant »[5].

Le Nouveau Testament chaldéen des Lazaristes de Perse.

L'entreprise des Dominicains de Mossoul, répondant à un besoin vivement senti parmi les Chaldéens, avait eu un précédent chez les Lazaristes de Perse; précédent qui n'avait pas abouti, et dont il est intéressant de connaître l'histoire.

Pendant la première moitié du siècle passé et au-delà jusque vers 1880, la mission chaldéenne des Lazaristes de Perse souffrait d'une pénurie absolue de livres non seulement classiques, mais encore et surtout religieux. Pour le moindre abécédaire ils dépendaient des Méthodistes américains, qui avaient dès 1839 établi une imprimerie à Ourmiah[6]. Même les Séminaristes des Lazaristes employaient, pour s'exercer dans la langue littéraire, un Nouveau Testament publié par les protestants. Les missionnaires ne cessaient de se plaindre de cet état humiliant: c'est ce qui expliquera plus tard

[5] Cfr. vol. I, p. 2.

[6] Cfr. E. TISSERANT, *L'Église nestorienne*, *Dict. Théol. cath.* XI, col. 258.

l'apostolat littéraire de M. Paul Bedjan, Lazariste persan [7]. Plusieurs fois eux aussi avaient essayé d'acquérir et d'organiser une petite imprimerie sans jamais y réussir. Le 15 octobre 1862 M. Cluzel, préfet apostolique, écrit de Khosrova au Cardinal préfet de la Propagande: « Il y a longtemps que je songeais à procurer à notre mis« sion de Perse une petite imprimerie chaldéenne pour combattre « un peu le mal que fait celle des Missionnaires Américains parmi « cette pauvre nation... Nos nombreuses écoles souffrent toujours « du manque de livres; et puis, quand avec beaucoup de peines, beau« coup d'enfants des deux sexes ont appris à lire, nous n'avons rien « à leur mettre entre leurs mains » [8].

En 1859 M. Cluzel avait envoyé à Rome un Nouveau Testament en caractères chaldéens avec prière de le reproduire à l'imprimerie polyglotte de la Propagande: il s'agissait d'un Nouveau Testament d'Ourmiah, qui n'arriva jamais à destination d'après une lettre du Cardinal à M. Cluzel en date du 27 août 1859 [9].

Le 26 mai 1862 M. Cluzel revient à la charge et tente un nouvel essai. Après avoir rappelé dans une lettre au Cardinal qu'il a envoyé « il y a deux ans environ ... un Nouveau Testament Chaldéen, sorti « de l'imprimerie des missionnaires protestants d'Urmiah » qui a été égaré entre Constantinople et Rome [10], il continue: « Aujourd'hui « j'en envoie un autre, écrit à la main par un de nos prêtres Chaldéens, « et corrigé par un de nos Confrères Chaldéens, qui connaît fort « bien le Chaldéen littéral (*sic* !) [11]. L'orthographe est donc correcte.

---

[7] Voir notre étude sur *Paul Bedjan* dans *Or. christ. per.* XI, 1945, pp. 47-49.

[8] Arch. de la Propagande, *Scritture riferite*: *Mesopotamia, Persia*, 1856-63. Volume non paginé; les documents sont reliés d'après l'ordre chronologique.

[9] « Del nuovo testamento in lingua caldea io non ho finora ricevuto alcuna copia » (Arch. Prop. *Lettere e decreti*, 1859, f. 534^{v}). Le Cardinal répond à une lettre, non conservée, de M. Cluzel, datée du 18 juin 1859.

[10] M. Cluzel écrivit le 3 janvier 1860 que « M. Gamba l'a pourtant envoyé (le N. T.) de Constantinople » (Arch. Prop., *Scritture rif.*, 1856-63).

[11] Ce « Confrère Chaldéen » s'appelait Dbi-Goulim, compagnon d'études de Bedjan, d'après une lettre de M. Cluzel à M. Salvayre, procureur de la Mission, en date du 23 mai 1862: « On nous promet (à Rome) l'impression du « Nouveau Testament, ou du moins des quatre Évangiles. Ce travail serait même « commencé, si l'exemplaire que j'ai envoyé depuis longtemps ne s'était perdu en « route. Je viens d'en envoyer un autre, écrit à la main par un de nos anciens « élèves, aujourd'hui prêtre, et corrigé par M. Dbi-Goulim. Il est en langue lit« téraire et très correct. Mais arrivera-t-il ? S'il est plus heureux que son devancier, « quand sera-t-il imprimé ? » (*Annales de la Congrégation de la Mission* t. XXIX,

« Quant au texte, je n'ai pas eu le temps de le parcourir tout entier;
« mais j'ai examiné plusieurs des passages que les protestants ou
« les Nestoriens ont coutume d'altérer, et je les ai trouvés bien rendus.
« Comme un Nouveau Testament complet en Chaldéen est fort rare,
« et que le prêtre Matti qui l'a transcrit pour son usage a pris beau-
« coup de peine, il m'a fait promettre de le lui rendre. Cependant si
« on l'imprime entièrement, par là même il deviendrait inutile de
« le renvoyer. Si votre Éminence peut faire imprimer ce livre le plus
« tôt possible, ce sera un grand service rendu à notre mission et à
« toute la nation Chaldéenne qui n'a même pas cela ... »[12].

Pie IX venait de créer par bref *Romani Pontifices* du 6 janvier 1862 la Sacrée Congrégation de Propagande pour les Affaires du Rite Oriental, et avait décidé qu'un Cardinal « Ponente » y serait particulièrement chargé de l'examen des livres religieux orientaux; le premier titulaire fut le Cardinal C. de Reisach[13]. Celui-ci confia pour examen le manuscrit chaldéen au célèbre syriologue le P. Pie Zingerle O. S. B.[14], qui, après collation de quelques chapitres des évangiles de saint Matthieu et de saint Jean, constata que le compilateur de ce texte avait adapté la Pešittā à la Vulgate latine: « Ex hac collatione patet, écrivit-il, versionem simplicem (i. e. pešittā) « correctam esse iuxta vulgatam, subinde vero minus accurate »[15].

Le Cardinal de Reisach, dans une lettre du 3 septembre 1862 au Secrétaire de la Propagande Mgr S. Cretoni, rendit compte de l'examen du Père Zingerle, et conclut que de ce fait le Saint-Siège ne pouvait pas imprimer cette Pešittā adaptée à la Vulgate. La lettre prouve qu'à Rome, au sein de la Propagande, on avait des idées très justes au sujet du décret tridentin sur l'*authenticité* et

---

1864, p. 187). M. DBI- GOULIM né a Khosrova en 1831, entré dans la Congrégation à Paris en 1853, retourna en Perse en 1858, où il mourut le 20 avril 1866 (*ibid.*, XXXI, 1866, p. 640).

[12] ARCH. PROP., *Scrit. rif. Mesopotamia. Persia*, 1858-1863.

[13] Cardinal Charles de REISACH, rédemptoriste: né a Roth (Bavière) le 7 juillet 1800, mort à Contamine en France le 22 décembre 1869.

[14] Pie (Jacques) ZINGERLE né à Méran dans le Tyrol le 17 mars 1801. Appelé à Rome par Pie IX, il enseigna les langues orientales à l'Université romaine de la Sapience, fut nommé « scriptor » oriental de la Bibliothèque Vaticane et Consulteur de la Propagande pour les Affaires du Rite oriental; mort le 10 janvier 1881.

[15] ARCH. CONGR. ORIENTALE, *Scritture rif. Caldei*, I, 1862-66. La note du P. ZINGERLE est jointe à une lettre du Card. de REISACH datée du 3 sept. 1862. En tête de cette lettre on lit: « Syriaca Novi Testamenti versio an. 1854 et 1856 « a sacerdote quodam Matthaeo Chaldaeo confecta ».

l'*usage* de la Vulgate[16], au temps où la plupart des théologiens et exégètes en exagéraient et falsifiaient la portée, prétendant que ce décret obligeait l'Église universelle, y compris l'Orient, et que l'authenticité *déclarée* de la Vulgate mettait celle-ci au-dessus de toutes les autres versions non seulement latines alors en vogue (ce qui est exact), mais aussi orientales, et même au-dessus des textes originaux. Ceci est un contre-sens manifeste quant aux originaux. Quant aux versions orientales anciennes, celles-ci ont le même titre à l'authenticité doctrinale *de fait*, pour leur Église respective, que la Vulgate: «longo tot saeculorum usu in ipsa Ecclesia probata»; la Pešittā est même plus ancienne que la Vulgate. On entendait donc au sens dogmatique un décret formellement disciplinaire, puisqu'il s'agit d'*usage*; on entendait au sens d'une conformité littéraire une authenticité ou autorité qui ne regardait que la doctrine: authenticité juridique par conséquent et non critique; on étendait enfin à l'Église universelle un décret, qui par son objet même ne pouvait regarder que les fidèles de rite latin[17]. Le Cardinal de Reisach, qui avait été théologien au Concile du Vatican, en jugeait autrement; ce n'est pas la moindre raison pour citer ici ses paroles.

Confesso che il risultato dell'esame del p. Zingerle mi ha cagionato grandi dubbi sull'opportunità di fare stampare coi tipi di Propaganda un testo di una versione orientale corretto o cambiato secondo la Volgata della Chiesa latina. Egli è noto, che appunto la Versione Syriaca – Peschito – è in uso da epoca remotissima nelle Chiese Orientali della Siria, Caldea e Palestina, nei quali paesi negli antichissimi tempi usavasi lo stesso idioma benchè in diversi dialetti. Il Peschito gode fra quelle Chiese la stessa autorità che la Volgata nell'Occidente[18], ed è così antico come questa; e da tutt'i monumenti si rileva, che nella liturgia questa versione fu sempre ritenuta: cosicchè ad onta di tutte le scissioni, che avvennero in quel Patriarcato, nelle quali il popolo perdè anche la sua propria lingua, tutti però ritennero questa versione: privilegio che alla

---

16 Sess. 4, 8 avril 1546; cfr. *Ench. Bibl.*, n. 46.

17 Le vrai sens du décret de Trente a été définitivement expliqué et précisé par Sa Sainteté Pie XII dans l'encyclique: *Divino afflante Spiritu*; cfr. *AAS.* XXXV, 1943, pp. 308-309.

18 Je me permets d'attirer l'attention sur cette déclaration fondamentale. La Pešittā jouit donc de la même authenticité ou autorité que la Vulgate: autorité doctrinale dérivant de leur usage primitif et constant dans l'Église, authenticité *de fait* pour la Pešittā, *confirmée* par décret pour la Vulgate.

medesima non sarebbe toccato se non fosse stata viva la persuasione che la sua origine rimonta fino a' tempi apostolici.

Ora toccare l'integrità di una versione che gode siffatta autorità presso quei popoli Orientali, che è ricevuta nelle preci e riti liturgici, e anche dai dotti moderni è giudicata come una delle migliori e più esatte traduzioni del testo originale greco del Nuovo Testamento, mi pare una intrapresa molto pericolosa; massimamente dirimpetto a quei popoli orientali tanto attaccati alle cose loro proprie consagrate dall'antichità. Ma il pericolo cresce a dismisura se si cambiasse il testo in conformità della Volgata dei Latini; mentre un tal procedere non mancherebbe di dare occasione alle tante volte ripetute lagnanze, che la Chiesa romana procura in ogni modo di latinizzare le Chiese Orientali. Si aggiunga che appunto il testo una volta ricevuto in quelle chiese, fu sempre ritenuto e trascritto con una uniformità tanto scrupolosa che un tale esempio non si trova neppure riguardo al testo originale ed alla Volgata, per le quali, come si sa, furon necessarie diverse revisioni.

Per queste ragioni non potrei consigliare la stampa del testo contenuto nel manoscritto comunicatomi [19].

Cet avis, si justifié et sage, fut communiqué à M. Cluzel, qui répondit aussitôt de Khosrova à la date du 16 février 1863, et défendit son Nouveau Testament tant bien que mal, comme beaucoup d'autres l'auraient fait avec leurs prejugés latinisants et leurs idées erronées au sujet de l'authenticité de la Vulgate. La lettre suivante expose bien la douloureuse situation de l'Orient, à cette époque, au point de vue de la lecture et des éditions de la Bible.

Après avoir reconnu que le texte syriaque du Nouveau Testament, copié sur la Bible de Londres, a été quelque peu corrigé d'après la Vulgate, M. Cluzel continue:

Je ne pense pas, Éminence Rév.me, qu'il y ait grand inconvénient à donner aux Chaldéens un Nouveau Testament corrigé sur la Vulgate et imprimé à la Propagande. Je pense au contraire que ce serait fort bien et même nécessaire.

Car, d'abord cela ne touche guère à leurs rites et coutumes [20]; de plus les Chaldéens n'ont encore, dans leur langue, aucune partie de l'Écriture

---

[19] *Scritture rif. Caldei* I (1862-66). Les dossiers de la « Propagande pour les Affaires du rite oriental », érigée en 1862, ayant été transportés a la « S. Congrégation pour l'Église Orientale », c'est donc à ces Archives de la Congrégation Orientale, que sont puisés les documents cités dans la suite.

[20] Ceci n'est pas exact, car toutes les prières liturgiques des Orientaux sont pénétrées de la Bible, et formulées d'après les expressions et figures bibliques. De

Sainte qu'on puisse dire authentique et approuvée, autre que les missels imprimés à Rome. En Perse, les Évêques, les Prêtres, les clercs, les laïques se servent des bibles syriaques imprimées à Londres en 1826 [21]; ils les trouvent exactes, et c'est là-dessus qu'a été prise la copie que j'ai envoyée. Ils se servent aussi des Bibles imprimées à Ourmiah, en lettres chaldéennes, par les Missionnaires américains. Ces bibles en deux colonnes, dont l'une porte le texte littéral (*sic* !) et l'autre la traduction en langue vulgaire, sont communes et entre les mains de beaucoup de monde; le texte est à peu près conforme aux bibles de Londres; les missionnaires protestants n'ont pas osé altérer le texte [22]; mais ils ont traduit plusieurs passages avec la plus mauvaise foi.

De plus encore, les Chaldéens, au moins ceux de Perse, quoique attachés à leurs rites et coutumes, ont le plus grand respect pour tout ce qui vient de Rome. Je crois pouvoir dire à coup sûr qu'un Nouveau Testament sorti de la Propagande serait accueilli et considéré par eux comme le seul valable, et il en serait de même de toute autre partie de l'Écriture Sainte [23].

Je pense donc, Éminence Rév.me, qu'il n'y a aucune raison de s'arrêter devant la crainte de froisser les susceptibilités orientales. D'ailleurs, supposé que quelque lettré Chaldéen se permît quelques murmures, ce n'est rien, ce me semble, auprès de l'inconvénient de laisser entre les mains de tant de monde ces livres sortis des presses protestantes. Je dis qu'on les laisse entre leurs mains, parce qu'il est impossible de les leur ôter et qu'insister avec eux ne servirait qu'à les mettre dans la mauvaise foi, sans autre résultat auprès du plus grand nombre [24].

Placés devant cette alternative: de laisser entre les mains des Chaldéens catholiques des bibles protestantes ou de laisser imprimer un texte moins parfait du point de vue critique, mais orthodoxe, le Cardinal Préfet de la Propagande semble avoir hésité: par l'intermédiaire du Cardinal de Reisach, il envoya le texte en question avec la lettre de M. Cluzel au Prof. B. de Haneberg. Le jugement du docte Bénédictin – qui se contenta de généralités – fut moins défavorable: il trouva que ce manuscrit chaldéen reproduisait la bible

---

plus, de nombreuses et longues péricopes bibliques y sont lues tous les jours aux différents rites et offices, à commencer par la Liturgie divine de l'autel.

[21] Corrigé en 1823. En vérité l'Ancien Testament de S. Lee porte l'année 1823; mais le Nouveau, 1826.

[22] Et les Missionnaires catholiques le pourraient-ils ?

[23] Mais que diraient les Nestoriens et les Protestants si le texte sacré traditionnel, sorti de la Propagande, avait été changé d'apres la Vulgate ?

[24] *Scritture rif. Caldei* I (1862-66).

de Londres; entre celle-ci et ce manuscrit il ne vit que la différence de caractères [25].

Il s'écarte de la question, quand il propose de faire une version en soureth d'après la Vulgate. Et pourquoi pas d'après la Pešittā dans un pays où ce texte est officiel? Mais il ne s'écarte pas moins résolument de l'idée de M. Cluzel de changer la Pešittā d'après la Vulgate: «Consentio igitur in pluribus cum expositione D. Cluzel; «in hoc autem omnino dissentio quod proponere videtur, antiquam «Syrorum versionem mutandam esse secundum nostram Vulgatam».

Là-dessus le Cardinal de Reisach déclare qu'il n'est plus opposé à l'impression de ce Nouveau Testament de Khosrova, pourvu qu'il soit d'abord corrigé [26]. Enfin la solution est trouvée: on permet d'imprimer ce texte, mais sans faire mention de la Propagande; on pourvoit ainsi au bien des âmes, tout en sauvegardant l'honneur du Saint-Siège [27].

---

[25] «Differentia quae inter edita (Londini) exemplaria versionis Peschitto et «inter hunc nitidissimum novum codicem intercedit, in sola litterarum forma «consistit». La réponse du Prof. de Haneberg est datée de Munich 12 août 1863. *Scritture rif. Caldei* I (1862-66). Boniface de Haneberg, né le 16 juin 1816 à Tanne près de Kempten, devint professeur d'Écriture Sainte et de langues orientales à Munich en 1841; en 1850 il entra dans l'Ordre de S. Benoît; mort évêque de Spire le 31 mai 1876.

[26] *Scritt. rif. l. cit.* à la date du 1er oct. 1863: «Ritorno da ultimo la Bibbia «Caldaica con un foglio di annotazioni del pr. Haneberg cui fu già mandata pel «parere. In seguito delle medesime crederei che non vi fosse impedimento di farla «stampare, confidandone forse la correzione al sacerdote Guriel, col quale si «potrebbe intendersi riguardo alle modificazioni che si sono fatte nel Manoscritto «in relazione all'antico Peschito».

[27] Lettre à M. Cluzel, Préfet Apostolique de Perse, à Khosrova, 12 décembre 1863. «Ho pertanto il piacere di significarle che non incontrasi veruna dif«ficoltà sulla stampa di questo Testamento: però ad evitare qualunque responsa«bilità per parte della Sacra Congregazione è sembrato opportuno che tale edi«zione venga eseguita costì senza menzionare affatto la Propaganda». *Lettere e Decreti della S. Congr. di Prop. per gli affari orientali*, 1863, p. 242 *v*.

Cette histoire du Nouveau Testament chaldéen des Lazaristes de Perse n'est pas unique dans son genre. La Bible éthiopienne, en langue classique ou ge'ez, publiée à Asmara de 1920 à 1926 par les Missionnaires Capucins, aurait subi de ces prétendues corrections d'après la Vulgate, malgré l'avis contraire de Mgr Eug. Tisserant, alors «scriptor» oriental de la Bibliothèque Vaticane (aujourd'hui Cardinal Secrétaire de la Congrégation Orientale), qui, invité à collaborer à l'édition de l'Ancien Testament, avait posé comme premier principe pour la bonne réussite de l'entreprise, que l'ancienne version éthiopienne fût publiée pure de tout alliage latin. «La traduzione etiopica, écrivait-il, che risale

En retournant en Perse en 1861 après ses études théologiques faites à la maison-mère des Lazaristes à Paris, M. Paul Bedjan avait apporté une presse autographique. La Propagande envoya des caractères chaldéens à Khosrova. Mais si les missionnaires réussissaient à imprimer quelques petits livres pour leurs écoles, ils ne pouvaient pas songer à imprimer un gros volume à grand tirage [28]. Ce Nouveau Testament ne parut donc jamais.

La Bible Chaldéenne des Dominicains de Mossoul.

La Propagande, convaincue de la primordiale importance de la question, veillait patiente et tenace; elle se convainquait aussi qu'une telle entreprise devait s'exécuter à Mossoul, résidence du Patriarche et centre principal des Chaldéens.

En 1865 elle chargea son ancien élève le Chorévêque Joseph David, d'origine chaldéenne, résidant à Mossoul, de rechercher et d'acquérir les livres bibliques et liturgiques des Chaldéens dans le but d'en faire une édition exempte de toute erreur [29].

«ai primi tempi dell'evangelizzazione dell'Abissinia, dovrebbe essere mantenuta «nel proprio carattere, quindi senza modificazione alcuna affin di renderla più «conforme alla nostra Volgata latina. E con questo intendo dire che gli editori «non dovrebbero né introdurre cambiamenti, né scegliere manoscritti, se ce ne «sono, ritoccati sotto l'infiuenza dei missionari portoghesi dei secoli XVI e XVII. «È importante affirmare questo principio, tanto nel presente caso quanto nei casi «simili, per far vedere che la Chiesa Romana rimane la vera tutrice delle genuine «tradizioni dell'Oriente». Je dois la copie de cette lettre, datée du 5 déc. 1922, à l'obligeance de Mgr Jacques Bruning, archiviste de la Congrégation Orientale.

28 Dans ses lettres à la Propagande M. Cluzel rappelle fréquemment l'envoi de caractères chaldéens, qui n'arrivèrent jamais, paraît-il. En 1870 il acheta à Paris une petite presse; mais le 23 mai 1872 il insiste encore sur l'envoi de caractères. Le 12 sept. 1876 l'imprimerie n'a pas encore fonctionné. «Dans cet espoir, «écrit-il à cette date, nous fîmes à Bruxelles une commande de caractères chaldéens «qui nous coûta 4000 fr.; dans le même espoir j'ai demandé un frère imprimeur «qui va nous arriver avec d'autres commandes ... Les choses restant ainsi, nous «serons obligés d'abandonner ou du moins de suspendre notre imprimerie». (*Scritt. rif. Caldei* 1875-1878). Après 1880 les missionnaires n'avaient plus à y songer, puisque P. Bedjan partit en cette année pour Paris et pourvut dorénavant largement aux besoins de la mission. Cf. *Paul Bedjan, Lazariste persan; Orientalia Christiana Periodica* XI, 1945, p. 45-102.

29 Cfr. *Lettere e decreti* 1864-5 (11 mars 1865) f. 367 *v*-368 *r*. – Réponses 5 juin et 17 juillet 1865: *Scritture rif. Caldei*, 1862-5. – Le 14 sept. 1865 la Congrégation écrit au même: «Intanto da quelle (notizie) che mi ha favorite ben chiaro

Au mois d'août 1872 la Congrégation de la Propagande suggéra au P. Pierre-Gonzalez Duval, pro-préfet de la Mission de Mossoul de passage à Rome, d'entreprendre l'impression de la Bible; car Mgr Henri Amanton, Délégué Apostolique, avait pu établir près de la Mission en 1860 une imprimerie grâce à l'œuvre des Écoles d'Orient [30]. De son côté le šamaš Raphael Mazugi [31] d'Amed, ex-frère lai lazariste né Chaldéen, avait également doté le patriarcat d'une modeste presse en 1865. Le Père Duval, sous l'impression des graves dissentiments qui avaient si longtemps envenimé les relations entre le Saint-Siège représenté et soutenu par la Mission et le Patriarche Joseph VI Audo († 29 mars 1878) [32], se tint sur la réserve et ne fit ressortir que les difficultés du projet. Si on confie l'impression de la

---

« apparisce quanto disordine abbia a deplorarsi in ordine ai libri scritturali, li- « turgici e canonici. È perciò che incarico V. S. a far acquisto dei libri suddetti « per conto di questa S. Congregazione . . . E questi libri, dopo ch'Ella ne avrà « fatto l'uso opportuno, potranno essere spediti in Roma . . . ». *Lettere e decreti* 1864-5, f. 541. Mgr David répond le 20 nov. 1865 demandant quelques informations pratiques. N'ayant pas reçu de réponse, il rappelle sa demande le 7 mai 1866; *Scritture rif. Caldei* aux dates indiquées. La Congrégation répond enfin clairement le 9 déc. 1866: « Il fine cui è diretto l'incarico affidatole di raccogliere i libri « scritturali, canonici e liturgici di rito Caldaico, è quello (appunto che io le indi- « cavo nella mia lettera dei 14 sett. 1865) di fare cioè una edizione della Sacra Bib- « bia in lingua Caldaica scevra da ogni errore; similmente una edizione dei libri « liturgici . . . ». *Lettere e decreti* 1866, f. 495.

Joseph DAVID né le 23 nov. 1829. Élève de la Propagande de 1846 à 1855. Chorévêque le 22 nov. 1863. vicaire général de Mossoul, Consulteur oriental au Concile du Vatican. Sacré archevêque de Damas le 20 avril 1879, il adjoignit au nom de Joseph celui de Clément. Mort à Damas le 4 août 1890.

[30] Cfr. *Année Dominicaine* 1888, P. DUVAL, *Aperçu général sur la Mission de Mossoul*, pp. 117-119; B. GOORMACHTIGH, *Histoire de la Mission dominicaine en Mésopotami et en Kurdistan, Analecta O. P.*, t. V-VI, 1897-1898, p. 212 b. (Extrait p. 220); C. KOROLEVSKIJ, *Audo, Dict. d'Hist. et de Géogr. ecclés.* V (1931) col. 352.

[31] C'est ainsi que signe le šamaš Raphael, tandis que J. TFINKDJI écrit « Masadji », *L'Église Chaldéenne* (Extrait de l'*Annuaire Pontifical catholique* de 1914), p. 31*a*.

[32] Cfr. KOROLEVSKIJ. *op. cit.* col. 317-356. D'autres datent la mort du Patriarche Joseph AUDO du 14 mars (KOROLEVSKIJ, *op. cit.*, col. 349; E. TISSERANT, *op. cit.* col. 263, d'après J. TFINKDJI. *op. cit.* p. 16*b*); faute corrigée déjà dans mon étude sur *Les inscriptions de Rabban Hormizd et de N. D. des Semences près d'Alqoš (Iraq). Muséon* XLIII, 1930, p. 306 (Extrait, p. 45). La date du 29 mars est confirmée par le télégramme du Délégué, conservé parmi les *Scritture Rif. Caldei.* 1875-8.

Bible aux Dominicains, les Chaldéens, qui ont déjà produit un catéchisme, le Psautier et le Vespéral, seront froissés. Que si l'on confie aux Chaldéens une entreprise si coûteuse, qui répondra de la gestion financière ? Enfin à ce moment, de l'avis du P. Duval, il était bien plus intéressant pour la nation chaldéenne d'imprimer les livres liturgiques que la Bible qui ne profiterait qu'à quelques prêtres [33].

En tout cas la semence était tombée en bon terrain. Les Dominicains montaient leur imprimerie, se fournissaient de caractères chaldéens de différent corps près de la Propagande [34]; et, par l'intermédiaire de celle-ci, ils obtinrent peut-être ceux de Bruxelles dessinés par Mgr Pierre Bartatar, Archevêque de Séert [35]. Enfin en 1877 le P. Duval eut un premier abouchement avec le vieux Patriarche (né en 1790) au sujet de l'impression des livres bibliques et liturgiques, et le trouva favorable au projet. Il rendit aussitôt compte de cette entrevue dans une lettre au P. Joseph-M. Sanvito, Vicaire Général de l'Ordre, et le supplia d'intervenir près de la Congrégation pour obtenir des caractères chaldéens: « Après avoir causé sur « cette question avec Mgr le Patriarche Chaldéen, écrivit le P. Duval, « j'ai acquis la conviction qu'il verrait d'un bon œil de pareilles

---

[33] *Scritture rif. Caldei* 1867-1874: « 1 Ag. 1872. *Notizie date dal P.* Duval *sulla ristampa della Bibbia Caldea e de' libri liturgici.* « I Caldei hanno già stampato « nella loro stamperia caldea un alfabeto, un catechismo di Mgr Kayat, il Psal- « terio ed il Vesperale ossia la preghiera della sera . . . Furono fatti *a* spese del « Religioso Raffaele che acquistò a Parigi i caratteri Caldei, e stabilì la stamperia « la quale è sufficientemente fornita di caratteri: almeno poco manca per essere « questa in grado di stampare la Bibbia . . . La ristampa di *tutta* la Bibbia impor- « terebbe una spesa di 40 o 50 mila franchi.

« La popolazione, ad eccezione di *alcuni* Preti, non capisce la lingua caldea « letterale (nella quale si dovrebbe stampare la Bibbia), ma soltanto la legge.

« Se si affida ai Domenicani, i Caldei s'irriteranno; se si affida poi a questi, « chi risponderà dell'esatto impiego del danaro ? Nel momento è assai più inte- « ressante per la nazione Caldea la ristampa dei libri liturgici, di quello che (non « sia) la ristampa della Bibbia, che non gioverebbe che a qualche Prete ».

[34] Le 28 février 1872 le P. Vincent Ligiez, qui avait été missionnaire à Mossoul de 1857 à 1860, remercie « pour la bienveillante concession faite à l'impri- « merie de Mossoul d'un double alphabet de caractères syriaques que possède « l'imprimerie de la s. Congrégation »; mais comme ces caractères s'étaient perdus en route, il supplie d'en faire un nouvel envoi; ce qui fut aussitôt concédé. *Scritture rif. Caldei*, 1867-74. Sur le P. Ligiez, né le 15 nov. 1823, mort le 17 août 1898, cfr. *Acta Cap. Gen. O. P.* 1901, p. 165-8; *Année Dom.* 1898, pp. 385-394.

[35] Cfr. J. Simon S. I., *Un caractère d'imprimerie syro-chaldéen créé en Belgique*; *Muséon* XXXVII (1924), pp. 117-120.

« publications, et qu'il y prêterait volontiers son appui. Il m'a même « offert de commencer l'impression du Nouveau Testament Chaldéen. « J'ai accepté sa proposition. M. le Curé Joseph David va se mettre « à l'œuvre et préparer le manuscrit. En attendant nous devons nous mettre en mesure de trouver des types chaldéens.

« Son Éminence le Cardinal Franchi ne nous refusera pas, « j'espère, ce que son Prédécesseur de bonne mémoire a déjà accordé « aux RR. PP. Lazaristes d'Ourmiah, et je vous prie de lui demander « pour notre imprimerie des types Chaldéens des différentes dimen- « sions existant à l'imprimerie polyglotte de la Sacrée Congrégation « de la Propagande » [36].

Mais ces caractères n'étant pas assez beaux pour la grande Bible projetée, les Dominicains firent graver et fondre de nouveaux caractères d'après le dessin de Qas Auraha Šeqwana, calligraphe d'Alqoš [37]. Entre-temps le Chorévêque J. David, qui avait déjà publié chez les Dominicains une version arabe de toute la Bible (4 vol., 1875-1878), préparait soigneusement le texte de la Pešittā Chaldéenne. C'est vers 1881-1882 qu'on en commença l'impression, mais trois ans plus tard, le travail fut suspendu: de graves dissentiments s'étaient manifestés entre le Délégué Apostolique, qui devait donner l'*Imprimatur*, et Mgr J. Clément David devenu Archevêque de Damas; les Dominicains ne voyant pas d'autre issue, déférèrent la question à Rome. Vers le milieu de 1884 le Père Bernard Goormachtigh, vicaire de la Mission, écrivit donc au Cardinal Simeoni, préfet de la Propagande [38].

---

[36] *Scritture rif. Caldei*, 1875-8. La demande fut accordée. Mais comme l'administration refusa de faire l'envoi a titre gratuit, le P. LIGIEZ revint à la charge le 27 mai 1878. Ce n'est que le 1er août 1878 que le Directeur de l'Imprimerie polyglotte de la Propagande accuse réception de 11 caisses de caractères chaldéens de Bruxelles. Il n'est donc pas prouvé que l'imprimerie de Mossoul ait jamais reçu ces caractères. Les matrices devaient rester la propriété de G. SCHILDKNECHT, successeur de JULLIEN, d'après une déclaration formelle du propriétaire en date du 6 juillet 1878. Cfr. *ibidem*.

[37] Ce gros village à 9h. au nord de Mossoul, autrefois résidence patriarcale, est depuis plusieurs siècles le berceau des meilleurs calligraphes chaldéens. Alqoš a été appelé « l'imprimerie nationale des Chaldéens » avant l'imprimerie, tant on y a copié.

[38] La lettre du P. GOORMACHTIGH n'est pas datée; elle arriva à destination le 19 sept. 1884. Tous les documents qui suivent sont empruntés à la relation intitulée: *Sulla stampa della versione biblica detta* Peschitto, *intrapresa dai PP. Domenicani di Mossul* (marzo 1885; avec pièces originales). Sur le P. Bernard

Éminence,

Vous savez que l'imprimerie de la Mission Dominicaine de Mossoul travaille depuis trois ans à l'impression d'une Bible Chaldéenne selon l'ancienne version dite de la *Pschitta*, telle qu'elle est en usage dans les Églises du rit chaldéen. Le premier volume de cette Bible est terminé, à part les livres des Paralipomènes. Cinq livres du second volume sont également terminés, à savoir: Job, les Psaumes, l'Ecclésiaste et le Cantique des Cantiques.

L'impression de cette Bible est arrêtée aujourd'hui pour les raisons suivantes:

La version de la Pschitta est incomplète en beaucoup d'endroits des livres dont nous n'avons pas encore commencé l'impression.

Sa Grandeur Ill.me Mgr Altmayer, Délégué Apostolique, demande l'insertion, dans ces livres, des passages manquants de la Pschitta. Mais afin de distinguer le texte primitif de la Pschitta d'avec les passages supplémentaires, ceux-ci seraient imprimés entre parenthèses. Cette méthode aurait le double avantage de conserver le texte primitif dans son intégrité, et de donner aux Églises le texte complet des Livres Saints. Ci-joint un fac-simile de ces insertions. Sur l'injonction qui nous fut faite par Monseigneur Altmayer d'insérer les passages manquants de la Pschitta, j'invitai Monseigneur Clément David, Archevêque de Damas, correcteur et reviseur de l'ouvrage, à traduire ces passages, et pour lui laisser le temps de faire ce travail difficile il fallut suspendre l'impression de la Bible et renvoyer les manuscrits à Damas.

Monseigneur Clément répondit d'abord qu'il fallait consulter S. B. Mgr le Patriarche Chaldéen [39]. Celui-ci, interrogé sur l'opportunité de l'insertion entre parenthèses des passages omis de la Pschitta, répondit qu'il la verrait avec plaisir. Mais quand je lui demandai la permission de me servir de l'autorité de son opinion auprès de l'Archevêque de Damas, Sa Béatitude n'y consentit pas, prétextant qu'il fallait d'abord consulter Mgr Abedjesu Chayath. J'ai interrogé également Monseigneur Benni,[40] qui

M. Gourmachtigh, religieux de la province de Belgique, né le 9 avril 1843 à Dottignies (canton de Mouscron, Flandre Occid.), mort à Liège le 27 avril 1920; cfr. *Année Dominicaine* 1920, pp. 183-187.

[39] Pierre Élie XII Abolyonan né à Mossoul en 1840; envoyé au Collège de la Propagande en 1855, il dut rentrer à Mossoul deux ans plus tard pour raison de santé; élu patriarche le 28 juillet 1878, confirmé par Léon XIII le 28 février 1879; mort dans la nuit du 26-27 juin 1894. Cfr. Fr. Tournebize, *Abolionan*, *Dict. d'Hist. et de Géogr. ecclés.* I, col. 143-144; Tfinkdji, *op. cit.*, p. 16-17.

[40] Behnam Benni né le 14 août 1831; étudia au Collège de la Propagande de 1847 à 1856; archevêque syrien de Mossoul de 1862 à 1893; élu patriarche des Syriens d'Antioche le 12 oct. 1893; mort le 13 sept. 1897. Cfr. C. Korolevskij, *Benni Behnam*, *Dict. d'Hist. et de Géogr. ecclés.* VII, col. 1352-1360.

opine que l'insertion entre parenthèses des passages manquants de la Pschitta est chose utile et convenable; utile, parce qu'elle donne aux Évêques et aux Prêtres un texte complet et sûr des Livres Sacrés; convenable, parce que cette édition de la Bible Chaldéenne est la première qui sorte d'ateliers catholiques et qui soit approuvée par une autorité catholique.

Après plusieurs semaines d'explications réciproques Mgr Clément répond définitivement à la date du 16 juillet écoulé [41]:

1° Que dans certaines parties de la Bible, ex. gr. dans Tobie, l'Ecclésiastique, les Machabées, la traduction des passages manquants de la Pschitta est chose impossible.

2° Qu'il réprouve personnellement cette insertion de passages étrangers dans le texte de la Pschitta.

3° Qu'il est certain que l'Épiscopat chaldéen, le premier intéressé dans cette affaire, n'aime pas que l'unité et la pureté du texte de la Bible de son Église soient rompues et déformées.

4° Qu'il tient pour certain que le Saint-Siège veut que le texte de la Pschitta reste dans son intégrité sans additions étrangères. Cependant, ajoute-t-il, comme je puis me tromper sur cette dernière raison, pour trancher définitivement et irrévocablement la question, je crois devoir conseiller de recourir au jugement du Saint-Siège.

5° Il avoue ne pouvoir entreprendre le travail de traduction des passages manquants de la Pschitta, quand bien même le Saint-Siège déciderait l'opportunité de l'insertion de ces passages, et il prie d'avoir recours à un traducteur plus habile que lui.

Permettez donc, Éminence, de recourir en Votre Personne à l'autorité du Siège Apostolique pour la décision de cette grave et délicate question.

Dans tous les livres de la Bible imprimés jusqu'aujourd'hui, il n'y a que 7 ou 8 versets manquants. Encore leur place a-t-elle été laissée vide et l'endroit numéroté. Il est donc possible de les insérer.

Pour les livres qui restent à imprimer Sa Grandeur Mgr Altmayer exige comme condition de son approbation l'insertion entre parenthèses des passages manquants de la Pschitta.

Mgr Clément David déclare la traduction de ces passages impossible et condamne leur insertion.

Pour ne pas suspendre le travail de l'imprimerie, nous avons été obligés de faire traduire à Mossoul, par le moine Cas Eremia, du consentement de Mgr le Délégué et de S. B. le Patriarche Chaldéen, les passages,

---

[41] Cette lettre non datée du P. Goormachtigh semble donc être de la fin de juillet ou du commencement d'août. La poste n'était pas très rapide, en ce temps, entre Damas et Mossoul séparées par le désert, que nos missionnaires mettaient quatre semaines environ à traverser.

omis dans le Cantique des Cantiques et dans le livre de l'Ecclésiaste. Cette traduction a été dûment revue et corrigée au Patriarcat Chaldéen. Aujourd'hui le travail d'impression de la Bible est complètement suspendu.

C'est avec confiance et soumission que nous attendons, Éminence, le jugement que vous porterez; et dans les sentiments du plus humble respect j'ai l'honneur de me dire

de Votre Éminence Révérendissime
le très humble serviteur
fr. Bernard M. GOORMACHTIGH
Vic. S. O. P. Miss. Ap.

Quelques semaines plus tard, le 6 septembre 1884, le même écrivait de Mossoul au Cardinal Préfet de la Propagande au sujet du IIIe livre des Machabées, que l'on trouve dans la plupart des manuscrits de la Pešittā.

Éminence,

Une nouvelle difficulté s'élève pour l'édition de la Bible Chaldéenne; permettez-moi de vous la soumettre. Je transcris un passage de Mgr Clément du 13 août dernier.

« Il y a une autre question qui doit être décidée par le Saint-Siège. « La voici: Dans la version Pschitta sous le titre des Machabées on trouve, « outre les deux livres reçus en grec et en latin, un troisième livre qui est « un abrégé du livre de Josèphe sur les antiquités des Juifs. Faudra-t-il « insérer ce troisième livre des Machabées? Monseigneur Ebedjesus « Khaïath le veut; moi je préfère le contraire. Rome décidera ».

Je prie votre Éminence de vouloir bien nous faire connaître son jugement et d'accepter les hommages les plus respectueux qu'offre à

Votre Éminence Révérendissime
votre très humble serviteur in C.°
fr. Bernard M. GOORMACHTIGH
Vic. S. O. P. Miss. Ap.

La sacrée Congrégation de la Propagande pour les Affaires du Rite oriental demanda au sujet de ces difficultés l'avis du Père Augustin Ciasca O. E. S. A. [42], interprète et consulteur éminent par sa

[42] Le P. Augustin CIASCA né a Polignano a Mare (prov. Bari) le 7 mai 1835; professeur d'hébreu au collège urbain de Propagande de 1866 à 1876; prit part au Concile du Vatican à titre de théologien et d'interprète des Évêques orientaux; en 1872 consulteur de la Congrégation de la Propagande pour les Affaires du rit.

science universelle et son bon jugement ecclésiastique, ainsi que de Mgr Georges Ebediesus Khayyath, Archevêque de Diarbékir [43], résidant à ce moment à Rome pour l'édition du bréviaire chaldéen [44].

Votum du P. CIASCA, *12 novembre 1884.* — Après avoir loué l'activité typographique de la mission dominicaine de Mossoul et le dessein d'imprimer la Pešittā « di cui i Protestanti avevano solo « il monopolio non solo in Oriente, ma pur anco in Occidente », le P. Ciasca retrace à grands traits l'histoire de la Pešittā pour en faire ressortir l'autorité. « È da dolersi per altro, che, non ostante l'im« portanza di questa versione, e l'uso non mai interrotto che ne hanno « fatto le genti aramaiche, essa non sia stata mai *cattolicamente* e « completamente pubblicata per le stampe ». Les éditions protestantes de l'Ancien Testament n'ont ni les livres ni les passages deutérocanoniques. Les polyglottes de Londres et de Paris sont complètes, mais inaccessibles pour la plupart.

« Dal fin qui detto agevolmente si potrà comprendere quanto « sia deplorevole in proposito la condizione dei cattolici, massime « aramaici, e quanto siano benemeriti della religione e della scienza « i RR. PP. Domenicani di Mossul per avere intrapresa una nuova « ed ortodossa edizione della più volte nominata versione *Pscitta,* « come si ha nei codici nestoriani o caldei ». Puisque l'édition de Samuel Lee (1823–1826) est épuisée, et que la Société Biblique de Londres se propose de faire une nouvelle édition plus critique, sur le conseil et avec la collaboration de quelques Orientalistes le P. Ciasca recueille depuis quelque temps le matériel nécessaire pour

---

oriental et « scriptor » de la Bibliothèque Vaticane; en 1879 visiteur apostolique en Égypte, Palestine et Syrie; en 1881 archevêque tit. de Larisse et préfet des Archives secrètes du Vatican; en cette même année il présida le synode ruthène de Léopol; nommé en 1892 secrétaire de la Propagande, il fut créé Cardinal en 1899; mourut le 6 février 1902. « Le cardinal Ciasca a été un des théologiens et « des orientalistes les plus savants de nos jours », écrit A. PALMIERI, *Dict. Théol. cath.*, II, 2, col. 2472-3. Cfr. aussi J. BALESTRI, *The catholic encyclopedia* III, pp. 766–7; A. PERINI, *Studio bio-bibliografico sul Card. Ag. Ciasca* (1903).

[43] EBEDIESUS V KHAYYATH, successeur du patriarche ABOLYONAN. Né à Mossoul en 1828, fut élève du collège urbain de Propagande de 1845 à1853; sacré évêque d'Amadia (Araden) le 23 sept. 1860; vicaire patriarcal général de 1863 à 1872; transféré en 1874 à Diarbékir (Amida); élu patriarche le 28 oct. 1894 et confirmé le 28 mars 1895; mort à Bagdad le 6 novembre 1899. Cfr. TFINKDJI, *op. cit.*, p. 17.

[44] Cfr. *Orientalia christiana periodica* XI, 1945, pp. 63-64.

une édition critique de la Pešittā afin de prévenir les Protestants [45]. Sur ces entrefaites il reçut de la part de la Propagande « un foglio « di un P. Domenicano di Mossul, da cui ho appreso essersi colà « incominciata la stampa della desiderata edizione. Dopo ciò si è « desistito da qualunque pensiero di preparare la progettata edizione ».

Ici le P. Ciasca expose les difficultés rencontrées par les Dominicains dans l'impression de la Pešittā d'après les lettres du Père B. Goormachtigh. Il fait voir les multiples et graves inconvénients de la proposition du Délégué Apostolique, et émet enfin son propre avis: c'est la partie la plus intéressante du votum du docte moine, que je copie maintenant jusqu'à la fin.

Portata la questione a questo punto, il Direttore della tipografia si rivolge all'Emo Sign. Card. Prefetto di Propaganda, affinché si compiaccia di pronunziarne l'autorevole e definitivo giudizio. Intanto egli, dietro il consenso del Delegato e del Patriarca, ha fatto tradurre dal Monaco caldeo P. Geremia i passi mancanti del Cantico dei Cantici e dell'Ecclesiaste; le quali traduzioni sono state rivedute e corrette al Patriarcato caldeo. Inoltre ha mandato, come saggio, un foglio stampato, contenente i primi 13 versetti del Cap. I dell'Eccesiastico, redatto nel modo voluto dal Delegato Ap., ed approvato dal Patriarca. E perché si possa conoscere a colpo d'occhio l'alterazione profonda che s'indurrebbe nella *Pscitta*, e per conseguenza l'importanza della questione, si pone qui tradotta letteralmente con le parentesi una parte del detto saggio.

LIBER IESU FILII ASÎRA (SIRACH)

Caput I.

1. Omnis sapientia a Domino [Deo] est: et cum illo est a saeculo [et est ante aevum].

2. Arenam maris, et pluviae guttas, et dies saeculi quis dinumerare potest? Altitudinem caeli, et latitudinem terrae, et abyssum magnam quis dimensus est?

3. [Sapientiam Dei praecedentem omnia quis investigavit?]

4. Ante haec omnia creata est sapientia, et roborata est fides.

5. [Fons sapientiae verbum Dei in excelsis, et ingressus ipsius mandata aeterna].

6. Radices sapientiae cui revelatae sunt ab initio, et arcana prudentiae quis agnovit?

[45] Le P. Aurelio PERINI parle de cette édition critique de la Pešittā projetée par Aug. CIASCA, pour laquelle celui-ci avait recueilli les « variantes lectiones » du Nouveau Testament; *op. cit.*, pp. 41-47.

7. [Disciplina sapientiae cui revelata est et manifestata? et multiplicationem ingressus illius quis intellexit?]
8. Unus est [altissimus Creator omnipotens et Rex potens], et metuendus solus [Dominus] Deus dominans super omnes thesauros illius.
9. Creavit illam [in Spiritu Sancto], et vidit illam et dinumeravit eam, et tradidit illam.

Da questo piccolo saggio evidentemente si scorge, che le parole, frasi o versetti che inesattamente si dicono mancanti nella versione siriaca, lo sono del pari nel testo greco, da cui quella deriva, e perciò piuttostochè un difetto, esse confermano la fedeltà della stessa versione: si scorge inoltre, che l'incominciata edizione di Mossul mentre non rappresenterebbe nella sua purezza la veneranda *Pscitta*, ancorché le addizioni dovessero rimanere sempre in parentesi, non potrebbe dirsi neppure espressione della Volgata latina a cagione delle gravissime varianti anche in quelle parti che sono comuni a tutte le due versioni. Quindi sarebbe una versione *sui generis*, priva affatto di ogni critica importanza, ed utile a nessuna altra Chiesa all'infuori della Caldea, se pure tutti i Vescovi ed Ecclesiastici che la compongono vorranno seguire ed approvare una sì grave innovazione. Mons. Daud al num. 3 della sua risposta ne dubita, anzi dice esser certo che l'Episcopato Caldeo non ami, che sia deformata l'unità e la purità del testo biblico della *Pscitta*. A ciò si potrebbe aggiungere, che, dato pure che l'Episcopato caldeo volesse la pretesa inserzione, esso non sarebbe in facoltà di averla, ed eccone la ragione. Come è noto, fra breve si metterà mano alla stampa del Breviario caldeo: in esso non solo vi sono indicate, ma si trovano per *extensum* tutte le sezioni scritturali da recitarsi quotidianamente dai Sacerdoti, le quali sezioni sono prese dalla pura e genuina *Pscitta*. Ciò posto, potrà l'Episcopato caldeo lasciare nelle mani del Chierico un testo biblico non conforme a quello che si trova nel Breviario? Potrà esso permettere, che il laicato, ignorante è vero, ma proclive al sofisma, senta dalla bocca del Sacerdote un testo scritturale più o meno esteso da quello che egli legge nel testo della Bibbia? Saranno tutti i fedeli non solo, ma molti degli ecclesiastici alla portata di rendersi ragione del significato di quelle parentesi, appena tollerabili in un libro scientifico? E poi, potrà sperarsi, che in'altra edizione più o meno lontana si conservino le dette parentesi? La storia della critica sacra c'insegna, che la maggior parte delle varianti esistenti nel sacro testo e nelle versioni ripete appunto l'origine dell'essersi inserite nel testo le glosse od altre annotazioni poste primieramente in margine o fra parentesi.

Ma, posto pure che per la Chiesa Caldea non debba temersi alcuno degli inconvenienti accennati, è d'uopo considerare, che la versione in discorso non è una privativa di quella Chiesa, essa è sostanzialmente comune ai cattolici Siri e Maroniti, ed agli scismatici Nestoriani e Monofisiti; essa costituisce ancora per tutti i cultori delle scienze bibliche un

autorevole documento per la critica sacra. Onde pertanto possa la medesima servire a sì diversi popoli ed a scopi altrettanto varii, è necessario che sia una ed identica presso tutti. Se ciò non fosse, si costringerebbero le altre Chiese orientali cattoliche, usanti la stessa lingua, a procurarsi un'altra edizione; si darebbe occasione ai dissidenti di calunniare i cattolici come corruttori della S. Scrittura; la stessa calunnia, od almeno sospetto potrebbe ingenerarsi nella mente dei critici, i quali piuttosto che una critica edizione della *Pscitta*, si vedrebbero nelle mani una specie di *rapsodia*; e finalmente si concederebbe libero il campo ai protestanti di potere a loro comodo preparare e diffondere una più esatta ed accurata edizione della stessa versione.

Per impedire simili inconvenienti la S. Congregazione nella Generale Adunanza del 5 maggio 1879, trattandosi del Breviario siro redatto da Mons. Daud, dispose, che le parti scritturali da inserirsi nello stesso Breviario fossero esclusivamente prese dalla pura e genuina *Pscitta* senza veruna alterazione. È vero, che il caso oggi si presenta sotto un diverso aspetto, ma gl'inconvenienti che seco porta sono i medesimi, epperciò richiede identica sentenza. Allora si trattava principalmente della recensione del Salterio, fatto dal sullodato Vescovo di Damasco il quale aveva avuto il cattivo pensiero di conformare l'antica versione siriaca al testo ebraico ed alla Volgata latina, e con ciò, volendola a suo parere migliorare aveva corrotta la *Pscitta*. Oggi si dice volersi conservare il testo di questa, aggiungendo però dalla Volgata latina alcune parole e frasi che in quella mancano, come mancano negli archetipi da cui deriva, vale a dire, dai testi ebraico e greco. Se dunque allora non venne permesso di ricorrere al testo ebraico ed alla Volgata per la ragione intrinseca di non alterare la versione siriaca, e per la estrinseca di conservare fra tutte e tre le Chiese sire, Caldea, Sira e Maronita, un testo identico della S. Scrittura, e per non dare occasione ai dissidenti di calunniare i cattolici, lo stesso divieto parrebbe doversi ripetere nella presente questione, sussistenti le medesime ed identiche ragioni.

Nell'atto pertanto che si dovessero encomiare i PP. Domenicani per l'utile e necessario lavoro intrapreso, potrebbonsi richiamare alla loro mente i seguenti canoni:

1. Stampare il solo testo della *Pscitta* contenuto nei più antichi e più accurati manoscritti che si possano avere.

2. Non alterare minimamente lo stesso anche *in minimis* senza un'evidente ragione, e sempre coll'autorità dei codici più autorevoli.

3. Nei dubbi per la discrepazione dei codici ricorrere al testo contenuto nelle Liturgie, perché si suppone il meglio conservato, quantunque in quanto ai codici nestoriani possa forse dubitarsi.

4. Se neppure colle Liturgie potranno sciogliersi i dubbi, consultare gli Scrittori che hanno citato la versione sira κατὰ γράμμα.

5. Non aggiungere cosa alcuna, ancorchè tra parentesi, se tutti i codici della *Pscitta* non la contengono.

6. Se non si potesse, o non si volesse seguire questo metodo, sarebbe molto meglio, che si desistesse dalla pubblicazione della più volte nominata versione, affinchè rimanesse salvo il decoro dei Missionarii e del Rappresentante della S. Sede.

Li 12 Novembre 1884.

fr. Agostino Ciasca.

Quant à la question s'il fallait, oui ou non, reproduire le 3e livre des Machabées, le P. Ciasca répondit comme suit dans une lettre adressée à Mgr Serafino Cretoni, Secrétaire pour les Affaires Orientales de la Propagande.

Monsignore Ill.mo e R.mo,

Il 3o libro dei Maccabei, di cui si parla nella lettera del P. Goormachtigh, da Lei rimessami per esprimere in proposito il mio subordinato parere, non è stato mai riconosciuto come *canonico* dalla Chiesa Cattolica. È vero ch'esso trovasi in quasi tutte le Bibbie greche, ed anche in alcune edizioni latine, come, ad esempio, nella Tigurina; come pure è fuor di dubbio che lo stesso venne annoverato fra le SS. Scritture dalla *Sinopsi Atanasiana*, e dal canone 85 Apostolico, come oggi lo è presso la Chiesa greca e russa scismatica, ma moltissimi dei Padri Greci e quasi tutt'i latini hanno sempre considerato il detto libro come apocrifo, e perciò nella nostra Volgata latina non è stato posto neppure alla fine di tutti i libri, ove trovansi il terzo e quarto di Esdra [46].

I manoscritti siri lo hanno, ma non si può dire con fondamento che le chiese sire l'abbiano considerato come *canonico*. L'edizione dei Protestanti lo ha rigettato una al primo e secondo dei Maccabei; Tischendorf lo ha messo coi due primi al calce della sua edizione greca dei Settanta, però segnato con asterisco per indicarne la non canonicità.

Ciò posto, egli è evidente non potersi questo libro collocare fra le Scritture canoniche in una edizione cattolica della *Pscitta*; però ciò non toglie che si possa conservare come monumento storico. Sarei pertanto di avviso, salvo miglior consiglio, che il detto libro venga stampato e collocato in fine del Nuovo Testamento col seguente o consimile avverti-

[46] Comme il y a plusieurs écrits apocryphes dits des Machabées dans les différentes versions bibliques, – le P. Ciasca ne semble pas le soupçonner, – il faut voir plus bas ce que le P. Cornely écrit au sujet du *III Mach.* joint à la Pešittā sous le nom de Josèphe: il s'agit de Joseph ben Gorion du VIIIe ou IXe siècle.

mento: Questo libro trovasi nei manoscritti siri, ma non è riconosciuto come canonico dalla Chiesa Cattolica. Ciò sarebbe conforme all'operato della S. Sede nella edizione Clementina riguardo all'Orazione di Manasse ed al terzo e quarto di Esdra, ai quali, collocati dopo l'Apocalisse, è premessa la seguente nota « *Oratio Manassae, necnon libri duo qui sub libri* « *tertii et quarti Esdrae nomine circumferuntur, hoc in loco, extra scilicet* « *seriem canonicorum librorum, quos Sancta Tridentina Synodus suscepit, et* « *pro canonicis suscipiendos decrevit, sepositi sunt, ne prorsus interirent,* « *quippe qui a nonnullis sanctis Patribus interdum citantur, et in aliquibus* « *bibliis latinis tam manuscriptis quam impressis reperiuntur* ».

Adempiuto come che sia il mio dovere, coi sensi di profondo rispetto mi rassegno

Li 26 Nov. 1884.

di V. E. Ill.ma e R.ma
u.mo e d.mo servo

fr. Ciasca Agostiniano.

Votum de Monseigneur G. E. Khayyath, *25 novembre 1884 et 15 janvier 1885.* — Comme il a été dit plus haut, Mgr G. E. Khayyath fut consulté en même temps que le Père Ciasca. Le prélat chaldéen expose son avis au sujet des difficultés, rencontrées dans l'impression de la Pešittā, dans deux longues lettres adressées à Mgr Cretoni: la première, datée du 25 novembre 1884, répond aux questions poseés par le P. Goormachtigh au sujet des livres, parties et versets manquants dans la Pešittā, et en particulier au sujet du troisième livre des Machabées; la deuxième lettre, datée du 15 janvier 1885, fut écrite après que la Propagande s'était déjà occupée en congrès de ces questions, et considère le cas particulier, soulevé par Mgr Cretoni, où la Pešittā aurait omis « quelques chapitres entiers, faisant « partie de l'Écriture Sainte, telle qu'elle a été approuvée par le Concile de Trente et reçue par l'Église Catholique ».

Chose remarquable, et étonnante à première vue, l'avis de l'Archevêque de Diarbékir est absolument conforme à celui du P. Ciasca. On ne peut se soustraire au soupçon qu'ils s'étaient entretenus de la question; et ceci est d'autant plus facile à admettre que le P. Ciasca était également engagé dans l'entreprise du Bréviaire chaldéen.

Dans son premier rapport Mgr Khayyath avoue tout d'abord, qu'il n'avait pas jusqu'ici compris la portée et la gravité de la question; mais maintenant qu'il a sous les yeux l'épreuve de la première page du Siracide (dont il ajoute la traduction en latin) avec les mots et les versets, prétendus manquants dans la Pešittā, intercalés

entre parenthèses, il est réellement pris d'horreur, et se déclare d'accord avec Mgr Clément David contre une pareille innovation, imposée par le Délégué Apostolique. Et en bon avocat et Oriental parlant à Rome, il invoque la tradition et l'honneur du Saint-Siège à l'appui de sa manière de voir, puis il allègue cinq raisons pour exclure ces insertions ou interpolations.

La Santa Sede Apostolica è stata sempre la protettrice di tali antichi documenti, massime poi se sacri e si venerandi e di somma importanza quale è una antica versione della S. Bibbia. Ora le pretese inserzioni sono da riprovarsi dalla medesima Santa Sede appunto per questo suo titolo: 1° essendo dette addizioni una causa di confusione e di probabilissima corruzione intera di detta versione; 2° l'utilità immaginata da percepire da tali addizioni (è) nulla o poverissima in gran parte . . .; 3° l'idea di tali inserzioni è mal fondata sopra un *falso supposto* (à savoir l'authenticité exclusive de la Vulgate latine); 4° l'istesso esigerebbe troppo e l'impossibile a praticarsi; 5° esse addizioni riescirebbero insipide ed anche ridicole qualche volta.

Comme le Délégué Apostolique était, à n'en pas douter, préoccupé par le décret de Trente sur l'authenticité de la Vulgate, voici comment notre Archevêque Chaldéen répond à cette objection. Sa réponse est d'une remarquable précision et justesse; on pourrait souhaiter que les théologiens occidentaux eussent toujours si bien compris la portée relative de ce décret disciplinaire, destiné uniquement, par son objet même, à l'Église latine. Après avoir prouvé que ces insertions n'ont aucune utilité, il affirme à bon droit que, même si elles avaient une grande utilité, on ne serait pas encore autorisé à les entroduire dans la Pešittā, parce qu'*une telle prétention part d'une fausse supposition.*

Si è supposto cioè: che la *sola* Volgata contiene *il testo sicuro* [47] *e compiuto* della S. Scrittura, e che tutte le altre Versioni ove non concordano con quella ci sono *difettose.* Il che m'insegna la teologia esser falsissimo; giacchè il Concilio tridentino e la Sede Apostolica, in una parola, la Chiesa Cattolica non ha mai parlato e molto meno decretato in questo senso. Solo ha detto che la Volgata come versione della S. Scrittura è sicura ed

[47] Nous admettons en vertu du décret de Trente, invoquant l'usage séculaire de l'Église, que la Vulgate est *sûre*, c'est à dire *authentique*, en matière de foi et de mœurs. Mais la même chose doit être concédée pour les anciennes versions de la Bible, dont l'authenticité se prévaut du même usage séculaire et est reconnue de manière tacite par l'Église Catholique.

autentica, e che dessa infra tante altre *latine o di lingue moderne* (in Europa è ben inteso) è da preferirsi e da seguirsi, mentre quelle altre invece, se non sono da essa Chiesa approvate, sono proibite ecc. La Chiesa Cattolica non ha mai preferito alcuna versione al testo originale, nè anche ha escluso di sua approvazione, almeno tacita, tante versioni antiche e venerate, e specialmente la Settanta e questa Pschitta, molto meno poi le ha dichiarate mancanti (non parlo adesso delle parti deuterocanoniche che forse in qualche versione antica non si trovassero . . .) o bisognose di riforma o di addizioni secondo la Volgata. Posto e spiegato ciò, cade da se stessa tutta la base delle pretenzioni delle inserzioni in questione.

Quant au III[e] livre des Machabées, Mgr Khayyath partage l'avis du P. Ciasca, à savoir qu'il serait bon de conserver ce document en appendice en dehors du canon des livres inspirés, comme l'Église latine a fait pour les troisième et quatrième livres d'Esdras.

Dans son deuxième rapport, au sujet des chapitres supposés manquants dans la Pešittā, Mgr Khayyath – mis à part les livres et péricopes deutérocanoniques – n'admet pas l'hypothèse. Quant aux péricopes deutérocanoniques, et au *comma ioanneum* (I Ioan. V, 7) il écrit: « Anche adesso dico che è conveniente di aggiungere « l'istoria della donna adultera ed il versetto del testimonio celeste « nel Vangelo e nella I Epistola di san Giovanni, ma fra asterismi « (*sic* !) o parentesi, coll'annotare in margine esser ciò inserito appo« sitamente ecc. ».

L'Apocalypse existe chez les Jacobites, traduite *ab immemorabili*; et le fait que cette traduction a été faite par des hérétiques n'empêche pas que les catholiques de langue syriaque puissent l'employer, pourvu que cette traduction ne présente pas de traces d'erreurs dogmatiques.

Votum du Père R. Cornely *S. J., 18 février 1885.* — Le 7 février 1885 Mgr Cretoni s'adressa au savant bibliste, le P. Rudolf Cornely, professeur à la Grégorienne et résidant au Collège Austro-Hongrois, pour lui demander son avis sur les deux questions du P. Goormachtigh, à savoir: 1° s'il faut insérer dans la Pešittā entre parenthèses les parties et versets prétendus manquants selon la Vulgate; 2° s'il faut y ajouter le troisième livre des Machabées.

« Ma – continue le Secrétaire de la Propagande – una terza que« stione è sorta sullo stesso argomento che dal sullodato Mgr Khay« yatt è formulata su per giù in questi termini: Supponendo che in

« detta versione *Pschitto* manchino alcuni capitoli intieri, che fanno « parte integrale della versione volgata e della Sacra Scrittura quale « è approvata dal Concilio di Trento e dalla Chiesa Cattolica, si do- « manda se fa mestiere aggiungere tali parti alla *Pschitto* traducen- « dole dalla Volgata, ovvero per lasciare la *Pschitto* genuina ed in- « tatta, fare a meno di dette supposte parti mancanti » [48].

A ce billet la Congrégation joignit les *vota* de Mgr Khayyatt et du P. Ciasca.

Le P. Cornely répondit le 18 février. Quant au premier point il n'a rien à ajouter aux réponses de ses prédécesseurs; il se déclare donc d'avis avec eux que ces parties et versets prétendus manquants ne sont pas à insérer dans l'ancienne Pešittā d'après la Vulgate latine.

Quant à la deuxième question à propos du troisième livre des Machabées, le docte Jésuite concède d'abord que, de fait, on trouve dans plusieurs éditions bibliques, même officielles, des livres apocry- phes, par exemple dans notre Vulgate sixto-clémentine, comme tous le savent. De même à son édition des Septante Sixte V joignit le troisième livre d'Esdras, le psaume 151 et un troisième livre des Machabées, defendant « ne quis de hac nova graeca editione audeat « in posterum vel addendo *vel demendo* quidquam immutare » (Bref du 8 octobre 1586). De même à leur Bible arménienne de 1860 les Méchitaristes ont joint, outre quelques apocryphes de l'Ancien Testament, une troisième épître aux Corinthiens. Et le même fait peut être constaté dans beaucoup d'excellents anciens manuscrits bibliques. « *Per se* igitur nihil obstat, conclut le P. Cornely, quo- « minus novae quoque Peschitae editioni liber apocryphus addatur, « dummodo caveatur, ne fideles apocryphum illum pro canonico « habeant ».

Cependant, continue-t-il, on ne peut pas placer sur le même pied le troisième livre des Machabées, dont il s'agit dans la lettre du P. Goormachtigh, et les apocryphes dont on vient de parler. Ceux-ci ont été fréquemment cités par les Pères; et quelques Pères les ont même considérés comme canoniques; de plus certains passages de ces livres sont entrés dans la liturgie. Tandis que le troisième livre des Machabées en question, « abrégé du livre de Josèphe sur les « Antiquités des Juifs » est l'œuvre récente de Joseph ben Gorion,

---

[48] *Lettere e decreti per gli Affari Orientali* 1885, f. 92.

dit le Gorionide du VIII ou IX[e] siècle [49]. « Num *liber iudaicus medio aevo conscriptus* apocryphis illis, quos, quia a Patribus in honore erant habiti, Summi Pontifices in suas Scripturarum editiones receperunt, ullo modo aequiparari potest ? Num in *catholica Scripturarum editione* eiusmodi opus conservari meretur ?» La réponse negative, insinuée par le P. Cornely, est évidente.

D'ailleurs il appert du catalogue des écrivains ecclésiastiques d'Ebediesus de Nisibe, que les Nestoriens eux-mêmes ne tiennent pas ce troisième livre des Machabées, résumé de Flavius Josèphe, pour canonique et sacré, puisqu'il le sépare expressément des Saintes Écritures et le rejette après le Talmud et les fables d'Ésope [50].

Le troisième doute, au sujet de chapitres entiers *supposés* manquants dans la Pešittā, est traité avec plus d'ampleur. De fait, le Père Cornely parcourt ici tous les livres canoniques de l'Ancien et du Nouveau Testament et compare la Pešittā à la Vulgate quant au contenu, examinant toutes les lacunes de la première par rapport à l'autre. Seul cet examen détaillé pouvait porter la clarté dans cette importante question, et fournir les éléments voulus pour y répondre en pleine connaissance de cause.

A première vue, observe le P. Cornely, le doute semble purement théorique; mais à y regarder de près, il est très pratique, comme on le verra dans la suite.

A la question théorique, s'il faudrait ajouter à la Pešittā des chapitres entiers y manquants qui se trouvent dans la Bible telle qu'elle a été définie canonique par le Concile de Trente, la réponse est absolument certaine et affirmative, puisqu'il s'agit de l'intégrité substantielle de la parole de Dieu. Les Églises de langue syriaque y ont droit, comme ils ont droit à tous les dogmes de la foi.

Mais passant aussitôt à l'ordre pratique, le P. Cornely demande « *num revera in antiqua Peschito pericopae, quae integran-* « *tem partem Scripturarum canonicarum constituant, adhuc desideren-* « *tur* ». Une question de ce genre ne se résout pas avec des raisons *a priori*; il faut examiner en particulier tous les passages douteux. Or supposant cet examen achevé, le P. Cornely conclut: « *unius* « *saltem pericopae versionem novam probabiliter requiri* ».

---

[49] Sur Joseph ben Gorion (*Josephus Gorionides*) cfr. *The Jewish Encyclopedia*, t. VII, 1904, pp. 259-260.

[50] Cfr. *Bibl. Or.*, III, 1, p. 6 avec les notes d'Assemani.

Afin de déblayer le terrain, le savant exégète avertit tout d'abord qu'il faut distinguer la Pešittā *au sens strict* des historiens et Syriacisants, et la Pešittā *au sens large* à l'usage des chrétiens de langue syriaque, qu'ils soient Monophysites ou Nestoriens. Au sens strict, la Pešittā ne comprend que les livres protocanoniques de l'Ancien Testament traduits immédiatement de l'hébreu, et tous les livres du Nouveau Testament, excepté la 2ª *Petri*, 2ª et 3ª *Ioan.* et *Jude* outre l'*Apocalypse* et une ou deux péricopes des évangiles. Tandis que, au sens large ou ecclésiastique, il ne manque aucun livre entier à la Pešittā: puisque les Nestoriens admettent au moins tous les livres de l'Ancien Testament, et les Monophysites vont d'accord avec nous dans le canon de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Or il est clair que les exemplaires *hébreux* d'après lesquels la Pešittā a été traduite, et les exemplaires *grecs* suivis par les traducteurs des deutérocanoniques de l'Ancien Testament et de tout le Nouveau, ne diffèrent pas substantiellement des exemplaires hébreux que saint Jérôme a traduits, ni des exemplaires grecs employés pour la traduction des deutérocanoniques et de tout le Nouveau Testament.

Hinc tota quaestio arctioribus finibus iam inclusa eo tandem reducitur, num forte in syriaca versione habeantur partes illae Librorum sacrorum, quae deuterocanonicae appellantur, quaeque in V. T. sunt: *Dan.* III, 24–90 (oratio trium puerorum in camino ignis), XIII–XIV (Susanna; idolum Beli et draco); *Esth.* X, 4–XVI, 24, quibus addi potest liber *Baruch*, quippe qui appendix quaedam sit vaticiniorum Ieremiae, sub cuius nomine a Patribus frequentissime allegatur. In Novo autem Testamento sunt *Mc.* XVI, 9–20 (clausula Evangelii), *Luc.* XXII, 43–44 (sudor sanguineus Domini Nostri agonizantis), *Ioan.* VII, 53–VIII, 11 (historia adulterae), quibus addi potest I Ioan. V, 7 (de tribus testibus caelestibus).

1. Les parties deutérocanoniques de *Daniel* ne créent aucune difficulté dans notre cas, puisqu'elles sont toutes reçues dans le canon des Nestoriens et des Monophysites, quoique non toujours jointes au livre de Daniel. D'ailleurs on en trouve le texte syriaque dans les Polyglottes.

2. Au contraire les parties deutérocanoniques d'*Esther* créent une vraie difficulté. Dans le texte des Septante, elles se lisent à leur place logique, tandis que dans la Vulgate on les trouve réunies a la fin du livre. Personne ne peut douter, après les définitions du Concile

de Trente, que ces passages appartiennent réellement aux livres canoniques et soient inspirés, puisqu'ils constituent à peu près le tiers du livre.

« An vero syriace exstent, écrit le P. Cornely, nescio; earum « versionem syriacam hucusque nec ipse vidi nec usquam allegatam « inveni; etiam de earum canonicitate quid sentiant Nestoriani, « ignoro; Monophysitas autem saltem olim eas canonicas habuisse, « concludere possumus ex eo, quod ineunte saec. 7. per Paulum Te- « lensem septuagintaviralem textum syriace reddendum curaverint, « ut novam hanc versionem, in usum ecclesiae reciperent; iam hexa- « plaris Origenis textus, quem Paulus Telensis vertit, etiam addita- « menta Estheris continuit; at hexaplaris illa libri Estheris versio « syriaca videtur interiisse. Fieri tamen potest, ut sive haec sive « altera antiquior additamentorum versio in syriacis codicibus adhuc « lateat; inquirendum ergo est; si vero non inveniantur, nova addita- « mentorum versio erit adornanda, ne satis magna parte libri cano- « nici careat Ecclesia illa ». Dans ce cas le P. Cornely conseille de mettre ces passages à leur place logique, comme dans les Septante, plutôt que de les réunir en forme d'appendice au bout du livre.

3. Quant à n o t r e livre de Baruch il n'est pas certain que les Nestoriens l'aient inséré dans leur canon, quoiqu'en dise Assemani[51]. L'épître de Baruch, dont Ebediesus parle à cet endroit, est probablement l'épître apocryphe de ce nom, faite par un chrétien, que l'on trouve dans les Polyglottes. Tandis que pour les Monophysites notre livre de Baruch est bien canonique. Le texte syriaque, qui se trouve dans les Polyglottes, suit fidèlement le grec.

4. *Trois passages évangéliques* sont proprement appelés deutérocanoniques (Mc. XVI, 9–20; Lc. XXII, 43–44; Ioan. VII, 53–VIII, 11); et il n'est pas douteux que les Pères du Concile de Trente ont eu en vue ces passages, quand ils ont défini que tous les livres, qu'ils venaient d'énumérer, « *cum omnibus suis partibus*, prout in « Ecclesia catholica legi consueverunt et in vetere Vulgata latina « editione habentur » doivent être tenus pour sacrés et canoniques.

Or la finale de Marc et Luc XXII, 43–44 se trouvent dans la Pešittā; il n'en est pas de même de l'histoire de la femme adultère. « Ex uno tamen codice, in quo reperiebatur, recepta est in Polyglotta « Londinensia; editio quoque, quae in usum Ecclesiae Maronitarum

---

[51] *Bibl. Or.*, III, 2, p. 236; cfr. III, 1, p. 6 avec la n. 3.

«iussu S. Congregationis de Prop. fid. prodiit (Romae 1703) eam «exhibet, sed asteriscis ab initio et in fine notatam; item illae «protestanticae editiones, quae in usum Monophysitarum (Londini «1826) et Nestorianorum (Urmiae 1852) impressae sunt, eam admi- «serunt. A fortiori igitur in nova editione catholica omitti nequit». Mais le P. Cornely ne recommande pas les astérisques, qui suggèrent un doute. Que si on les employait ici pour distinguer la Pešittā historique ancienne de la Pešittā ecclésiastique, alors il faudrait orner des livres entiers de ces astérisques, à savoir ceux qui n'appartiennent pas à la Pešittā primitive traduite de l'hébreu.

5. Enfin à propos du *comma ioanneum* (I Ioan. V, 7), qui n'appartient certainement pas à la Pešittā primitive, le P. Cornely semble d'abord indécis; mais à la fin il est bien d'avis qu'il ne faut pas l'insérer dans cette nouvelle édition, comme il n'a pas été inséré dans l'édition faite en 1703 par la Propagande à l'usage des Maronites: «Illud unum dico: quum post an. 1703 nulla nova definitio Ecclesiae «de hoc textu prodierit, illo autem anno editores Romani textum «in sua editione syriaca omiserint, me non videre, qua ratione *obli- «gari* possint editores novae editionis, ut eum recipiant, si, id quod «omnes consentire puto, ab omnibus mutationibus et additionibus «*non absolute necessariis* abstinere debeant».

Pendant que l'on rédigeait, avec le concours du P. Cornely, la relation de ces *vota* destinée aux Cardinaux de la Propagande, deux questions préjudicielles furent soulevées, qui faillirent tenir en échec la généreuse entreprise des Dominicains de Mossoul. Pauvres missionnaires! ils ne s'en sont certainement jamais doutés; cependant les résolutions de la Plénière, qui leur seront officiellement communiquées, y feront clairement allusion, et seraient inintelligibles si l'on n'en prenait pas connaissance. Grâce au sens pratique de la Propagande qui ne fait pas de science pour la science, mais évangélise toutes les nations, selon l'ordre du Christ, ces difficultés furent aussitôt et sagement résolues, et la Pešittā de Mossoul – toujours notre seule édition catholique! – fut sauvée.

La première question, plutôt d'ordre scientifique, fut soulevée et chaudement défendue par le P. Cornely. Puisque la Pešittā est le texte sacré officiel des Maronites, Syriens et Chaldéens, ne convient-il pas que le Saint-Siège prépare lui-même d'abord un texte authentique, comme il a fait, après le Concile de Trente, pour la Vulgate latine, et comme Sixte V fit pour la version grecque des Septante?

Entreprise honorable pour le Saint-Siège autant qu'utile, à laquelle le glorieux nom de Léon XIII resterait attaché, comme le nom de Sixte V reste attaché à l'édition romaine des Septante, et celui de Clément VIII à la Vulgate authentique. « Inter antiquas Scripturarum versiones tres eminent: graeca V. T., qua iam usi sunt Apo- « stoli, Vulgata nostra latina, et syriaca Peschito, quae antiquitate « sua, quum saltem 2° saeculo iam sit exorta, maiorem Vulgatae « nostrae partem, imo forte integram, superat. Nonne igitur opus « dignum erit Leone XIII, si eodem modo, quo Sixtus V graecae, « et Clemens VIII latinae versionibus, ipse venerando illi syriaco « textui, qui hucusque neglectus iacet, puritatem et unitatem resti- « tuet ? Postquam de studiis philosophicis et historicis tam mirifice « meruit, nonne meritis suis quasi coronam imponet, si accurata « et vere critica syriacarum Scripturarum editione studia scripturis- « tica promovebit ? Inter versiones enim praeter graecam V. T. « et Vulgatam, nulla gaudet tanta auctoritate, quantum habet Pe- « schito ». L'idée fut approuvée par les Cardinaux et agréée par le Souverain Pontife, qui ne voulurent cependant pas écarter l'entreprise des Missionnaires de Mossoul; on avertirait seulement ceux-ci de l'édition scientifique projetée.

La deuxième question, d'ordre plutôt juridique, avait été dès le début insinuée par le Père Ciasca. Avec quelle autorisation les Dominicains avaient-ils commencé l'impression de la Pešittā destinée à l'Église chaldéenne ? Pie IX en érigeant la Sacrée Congrégation de Propagande pour les Affaires Orientales avait ordonné: « Volu- « mus . . . ut in eadem Congregatione . . . exsistat Cardinalis *Ponens* « a Nobis et a nostris Successoribus . . . eligendus, qui munere fun- « gatur sedulo dirigendi studia, quae necessaria sunt . . . ad exami- « nandos, ubi opus fuerit, omnes orientales libros cuiusque generis « sint, sive huiusmodi libri respiciant *Sacrorum Bibliorum versiones*, « sive catechesim, sive etc. » [52]. Bien que ces paroles ne soient pas très claires et ne le disent pas explicitement, elles semblent cependant exiger un examen *préventif* pour ces publications. On décida que l'édition serait considérée comme entreprise indépendante du Saint-Siège, à laquelle le Patriarche Chaldéen donnerait son « Imprimatur » en même temps que le Délégué Apostolique. C'est ce qui avait été recommandé pour la Bible arabe des Jésuites de Gazir en 1871; et

[52] Bref du 6 janv. 1862: *Romani Pontifices*; cfr. PII PAPAE IX *acta*, pars I, vol. 3, p. 410.

c'est ce que les Dominicains de Mossoul avaient fait, sans le moindre scrupule, pour leur Bible arabe en 1874-1878 [53].

Toutes ces questions ayant été dûment examinées par des Consulteurs spécialisés, orientalistes et biblistes, les *doutes* suivants furent soumis aux Cardinaux.

1. Se convenga che i Domenicani di Mossul proseguano l'edizione della Peschitto da loro intrapresa; ovvero sia da umiliarsi al Santo Padre il progetto del P. Cornely (pour une édition critique ecclésiastique).

2. Se sia necessario di inserire nella nuova edizione della Peschitto i versetti o le parti di versetti, le quali si trovano nella Volgata latina, ma mancano nella detta Peschitto, supponendo che questi versetti non facciano parti integranti della S. Scrittura.

3. Se nella nuova edizione si debbano mettere le parti integrali della S. Scrittura, che mai mancassero nella Peschitto.

4. *Quatenus affirmative*:

a) Se sia necessario di fare una nuova traduzione secondo la Volgata di tutti questi libri o parte di libri, dei quali non si sa che abbiano appartenuto alla antica *Peschitto* avanti il tempo dello scisma.

b) Se debbano riceversi le parti deuterocanoniche del libro d'Esther; e nel caso affermativo, se debbano le singole parti collocarsi nei propri luoghi.

c) Se l'istoria dell'adultera si debba ricevere; e nel caso affermativo se sia necessario di metterla fra parentesi o asterismi.

---

[53] *Biblia sacra, versio arabica iuxta recensionem* Iosephi David Chorepiscopi Mausiliensis, ed. minor A. T. 5 tomes, 1874-78; editio maior A. T. 3 tomes, 1875-78; N. T. 1876.

Mgr. S. Cretoni, Secrétaire de la Propagande pour les Affaires Orientales, ayant interrogé à ce sujet le P. Ligiez, celui-ci demanda des éclaircissements au P. Duval, qui répondit de Mossoul le 22 avril 1885 dans une lettre adressée au P. Larroca, Général de l'Ordre: « Quant à l'autorisation avec laquelle nous « avons entrepris ce travail (l'impression de la Pešittā), c'est celle de la Délé« gation Apostolique. Ce travail a été entrepris sous le défunt Mgr Lion († 8 août « 1883) avec son consentement verbal. C'est lui qui a désigné les examinateurs « sur la déclaration desquels il devait donner l'*Imprimatur* à la fin de l'ouvrage. « Des difficultés étant survenues entre l'auteur du travail, Mgr David Archev. « syrien de Damas, et Mgr Altmayer, alors pro-Délégué, nous avons dû inter« rompre la publication commencée. Ceci avait lieu l'année dernière, pendant « mon séjour en Europe. Le Père Bernard, qui me remplaçait à ce moment comme « Vicaire de la Mission, crut bon de saisir la Propagande de la question pendante. « Voilà ce qui a éveillé l'attention sur notre travail ». (*Archives O. P. Moussoul*, XIII, 331).

d) Se il versetto dei *testi celesti* (I Ioan. V, 7) si debba ricevere.

5. Se nella nuova edizione si debba, o almeno si possa ricevere il libro siriaco, che ha il titolo dei Maccabei, e che si dice essere *un compendio delle Antichità Giudaiche di Fl. Giuseppe*.

6. Se e come autorizzare i Domenicani di Mossul alla pubblicazione dell'opera intrapresa.

7. Se e quali altri provvedimenti convenga adottare.

La Congrégation générale, qui s'occupa de ces questions, eut lieu le 30 mars 1885: y prirent part les Cardinaux Howard, Simeoni préfet de la Propagande, Franzelin, Czacki, Randi, Lasagni, Jacobini Angelus. Le Cardinal Franzelin référait au nom du Cardinal Monaco la Valletta, ponent de la cause, qui avait convoqué les Cardinaux le 27 mars précédent à une Consultation préliminaire.

Voici le résumé des actes, tel qu'on le lit, écrit à la main, dans l'exemplaire des Ponenze de 1885 réservé à l'Archiviste.

Prima di entrare nella discussione dei singoli dubbi, gli E.mi Padri ad unanimità incaricarono il Segretario di rassegnare e raccomandare vivamente al S. Padre in nome del s. consesso, il progetto di una edizione critico-ecclesiastica della Scrittura *Siriaca* per uso delle Chiese Orientali, ma tale da riuscire proficua eziandio all'incremento degli studi biblici, onde si degni Sua Santità ordinare che un'opera si altamente decorosa per la S. Sede, e degna dell'Augusto suo nome sia fatta in Roma colla sua autorità.

Ad I^{m} Affirmative quoad primam partem; quoad secundum provisum est, et ad mentem. Mens est, che ancorchè si approvi, e si eseguisca il suesposto progetto, si lascino liberi i PP. Domenicani di proseguire, secondo le norme che saranno dettate dalla S. Congregazione, l'intrapreso lavoro; avvertendoli però, che il progetto suddetto fu approvato, ma esigendo l'esecuzione del medesimo un tempo notevole la loro edizione potrà intanto smerciarsi in Oriente, ed anche in seguito ad un prezzo discreto, almeno per uso privato.

Ad 2^{m} Negative.

Ad 3^{m} Affirmative.

Ad 4^{m} *a*) Negative, sed huiusmodi partes ex codicibus seu versionibus in Ecclesia syriaca usu receptis esse desumendas.

b) Inquirendum utrum in Syriacis codicibus antiqua versio additamentorum *Estheris* inveniatur; secus nova versio fiat iuxta Vulgatam, et additamenta in suum quodque locum inserantur.

c) Affirmative ad primam partem, negative ad secundam.

d) Non expedit ut omittatur

Ad 5^{m} Negative.

Ad 6um Affirmative cum approbatione R. P. D Patriarchae Babylonensis Chaldaeorum ac sub directione R. P. D. Delegati A.plici, ita tamen ut editio neque directe neque indirecte a S. Sede approbata dici possit.

Ita est

(firmato) I. B. Card. Franzelin. Relator.
pro E.mo Card. Monaco.

Ex audientia SS.mi habita die 14 Aprilis 1885.

SS.mus D. N. Leo div. prov. PP. XIII, referente me infrascripto Secretario S. Congregationis de Propaganda Fide pro NN. OO., propositionem ab E.mis PP. commendatam, et dubiorum solutionem praemissam ultro plaudens excipere dignatus est, atque opus de quo agitur, Vaticanis typis in lucem edere sibi proposuit. Pariter eiusdem s. consessus resolutiones Sanctitas sua benigne concessit.

(firmato) S. Cretoni. Sec.rius.

Ces souveraines décisions furent officiellement communiquées au P. Bernard Goormachtigh le 19 avril 1885 [54].

Nella generale adunanza dei 20 Marzo p. p. questa Sacra Congregazione ha tolto ad *exame* le difficoltà insorte nel corso della stampa della versione biblica detta *Peschito*, intrapresa dai suoi Correligiosi in cotesta città, difficoltà che la P. V. mi espose con due sue lettere, la prima delle quali senza data [55], e la seconda dei 6 settembre 1884, ed ha adottato varie risoluzioni che furono approvate dal S. Padre. Ma prima di participare tali risoluzioni devo significarle, che Sua Santità ha divisato che sotto i suoi auspici e per sua autorità si faccia qui in Roma un'edizione critico-ecclesiastica della Scrittura *siriaca* per uso delle chiese orientali, ma tale da riuscire proficua eziandio all'incremento degli studi biblici. Siccome peraltro l'esecuzione di questa edizione romana esigerà un tempo notevole, e cotesta intrapresa dai PP. Domenicani potrà nel frattempo, ed anche in seguito, smerciarsi in Oriente ad un prezzo discreto, almeno per uso privato; così i medesimi Religiosi si lasciano liberi di proseguire l'iniziato lavoro secondo le seguenti norme.

Ed in primo luogo non vi si dovranno inserire, neppure fra parentesi, i versetti o le parti di versetti mancanti nella versione *Peschito*, che non

---

54 *Lettere e Decreti*, 1885, f. 170r–171v. Mgr Altmayer, n'ayant pas pris connaissance de cette lettre, interpella de nouveau la Congrégation au sujet du « comma ioanneum » le 12 avril 1891 (*Scritt. rif.*, 1891–2); la Congrégation lui en fournit une nouvelle copie; cfr. *Lett. e Decr.* 11 mai 1891, f. 194v–195v.

55 Écrite après le 16 juillet 1884; arrivée à Rome le 19 sept. suivant.

fanno parte teologicamente integranti della S. Scrittura. Questa antica e veneranda versione deve restare nella sua primitiva integrità.

In ordine poi alle parti integrali della S. Scrittura, che per avventura mancassero nella detta versione, essendo purtroppo conveniente che la chiesa Siro-Caldaica abbia tutta intera la parola di Dio scritta, dovranno inserirsi nella nuova edizione: avvertendo però che queste parti integrali sieno esse interi libri o parti di libri, debbono desumersi non dalla Volgata, ma bensì dai codici o versioni ricevute dall'uso nella Chiesa Sira, e porsi ciascuna al proprio luogo.

Con questi criteri dovranno inserirsi l'Apocalisse e le quattro minori Epistole cattoliche: cioè la 2ª di S. Pietro, la 2ª e la 3ª di S. Giovanni e quella dell'apostolo S. Giuda.

Similmente le parti deuterocanoniche del libro di Daniele, e il libro di Baruch, essendo riconosciute anche dai nestoriani e dai monofisiti, si ammetteranno nella nuova edizione desumendoli però da codici o versioni in uso nella Chiesa Siriaca, senza farne una versione dalla Volgata.

Nella stessa guisa dovranno inserirvisi senza parentesi o asterismi (sic !) la pericope dell'adultera, o le altre parti deuterocanoniche di S. Marco e di S. Luca; come pure non è espediente che si ometta il versetto dei Testi celesti (1ª Ioan. 5, 7).

Da ultimo in ordine alle parti deuterocanoniche del libro di Esther, che formano la terza parte del libro sacro, si osserva che non si sa nell'Occidente se esistano o no nei codici siriaci, poiché non sono mai state stampate, e non si conosce alcun codice che le contenga. Perciò è necessario che i PP. Domenicani facciano ricerche nell'Oriente per trovarne una versione antica, ed ove non si trovi, se ne dovrà fare una nuova versione dalla volgata, collocando, come si è detto, le singole aggiunte nei rispettivi luoghi. Relativamente al terzo libro dei Maccabei, che può dirsi un compendio delle Antichità giudaiche di Giuseppe Flavio, non si deve in alcun modo ricevere nella nuova edizione. Infatti oggi può dirsi certo che l'autore di questo libro sia il Gorionide, scrittore giudaico del medio-evo. Quindi il libro stesso non potè, come sarebbe necessario, essere anticamente in onore presso la Chiesa o almeno presso alcuni antichi Padri, e non deve confondersi per equivoco di nome coi libri apocrifi del medesimo titolo citati dai Padri stessi.

Premesse queste norme, si permette, come ho superiormente accennato, ai PP. Domenicani di Mossoul la pubblicazione dell'opera intrapresa, previa però l'approvazione del R.mo Mgr Patriarca caldeo di Babilonia, e sotto la direzione del R.mo Mgr Delegato Apostolico. Resta poi fermo e ben inteso che cotesta edizione non potrà perciò credersi né direttamente né indirettamente approvata dalla S. Sede.

Malgré l'annonce de l'édition critico-ecclésiastique, qui n'a jamais vu le jour, cette réponse était favorable pour l'entreprise

des Dominicains de Mossoul. Le P. Duval avait donc raison d'écrire au Général de l'Ordre le 12 juin 1885: « Nous avons reçu, les jours « derniers, la solution de la fameuse question qui concerne la publi- « cation de la Bible Chaldéenne. Elle ne renferme rien de contraire « à nos intérêts »[56].

Du point de vue théologique la réponse ne pouvait guère être autre, puisque le canon des Livres Saints avec toutes leurs parties- deutérocanoniques - est objet de foi défini. Sur un seul point on peut aujourd'hui s'en tenir plutôt à la proposition du P. Cornely, à savoir au sujet du « comma ioanneum »[57]. Ce verset de I Ioan. V, 7 n'appartient certainement pas à la Pešittā, pas plus qu'il n'appartient au texte original grec. Ce n'est donc pas là une question qui intéresse les anciennes versions orientales dérivées immédiatement du texte grec, mais seulement une question intéressant la Vulgate latine: or ici également il est prouvé que les meilleurs manuscrits ne portent pas ce verset[58], comme d'ailleurs il ne cadre pas bien dans le contexte de I Ioan. V[59].

Le Père Bernard Goormachtigh, rappelé en Europe à la fin de 1888 pour un grave deuil de famille, profita de ce voyage pour faire parvenir à la Propagande un exemplaire complet de l'Ancien Testament, qui venait de paraître, avec prière de l'offrir au Saint-Père au nom de la Mission[60]. L'hommage fut présenté à Sa Sainteté par Mgr S. Cretoni dans l'audience du 4 décembre. Léon XIII, qui se

---

[56] *Arch. O. P.*, Mossoul XIII, 331.

[57] Cfr. *Ench. Bibl.* n. 120-121. Dans la *Consulta* qui eut lieu le 27 mars, trois jours avant la *Plénière* du 30 mars 1885, un des Cardinaux fut du même avis: « *Unus*: Necessarium non esse ut inseratur, seu in voto R. P. Cornely ».

[58] Wordsworth-White l'ont omis dans leur édition critique de la Vulgate.

[59] Cfr. K. Künstle, *Das Comma Johanneum auf seine Herkunft untersucht* (Fribourg, 1905); J. Balestri, *Biblicae Introductionis generalis elementa* (Rome, 1932), pp. 219-227: « Nobis, comparatis omnibus, videntur argumenta contraria *critice* praeponderare » (p. 227); A. Lemonnyer in *Suppl. du Dict. Bible* II (1934) col. 67-73: « D'où nous devons conclure que, même au début du IVe siècle, le *Comma* n'appartenait pas au textus receptus de la I *Ioa* latine » (col. 71 *in calce*).

[60] Dans une lettre au Cardinal, datée de Mar Yacoub 28 oct. 1888, le P. Duval, pro-préfet apost., annonça cet envoi. Il lui envoya en outre « une « pierre antique, provenant des ruines de Ninive et représentant un personnage « assis sur un trône. Le sujet est complet et bien conservé... Si l'antiquité, « ajouta-t-il, était jugée digne... de figurer au Musée Pontifical du Vatican, j'en serais heureux et fier » (*Scritt. rif. Caldei*, 1888-1890).

connaissait en livres et savait apprécier à leur juste valeur les travaux scientifiques comme les initiatives apostoliques et sociales, agréa l'hommage avec la plus vive satisfaction, comme il appert de la lettre par laquelle le Secrétaire de la Propagande pour les Affaires Orientales rendit compte de son audience au P. Goormachtigh, lettre destinée à la publicité; en témoignage de sa souveraine bienveillance le Pape offrit à la Mission un beau calice.

Au R. P. Bernard M. Goormachtigh.
Missionnaire Apostolique. Paris.

5 Dic. 1888 [61].

Nell'udienza dei 4 corr. ebbi l'onore di deporre a' piedi del S. Padre i due Volumi della edizione della sacra Bibbia in lingua siriaca, secondo la *Pscitta*, testé data alla luce con caratteri caldaici dalla Tipografia dei padri Domenicani in Mossoul. Pregai Sua Santità di accogliere benevolmente quest'offerta, inviatale per mezzo della P. V. R., dai suoi compagni Missionarii della Mesopotamia in segno del loro ossequio, devozione ed attaccamento.

L'importanza di una edizione cattolica, da tutti lungamente desiderata, di quella celebre ed antichissima versione del S. Testo, gli studi che diconsi fatti per renderla conforme ai migliori codici, l'accuratezza tipografica con cui fu eseguita, e l'utilità grande, che, ho ferma speranza, ne deriverà; tutti questi pregii erano altrettanti titoli per ritenere che il dono tornerebbe ben gradito al Sapientissimo Pontefice. Ed ora mi piace assicurarla, che in realtà Gli fu graditissimo; come dimostrò con le parole di encomio, che a riguardo di Lei e de' suoi correligiosi si degnò pronunziare per codesto nuovo ed insigne servizio da loro reso alla nazione aramaica, in mezzo alla quale esercitano con indefesso zelo l'apostolico ministero, col cospicuo donativo loro rimesso qual pegno della paterna Sua benevolenza [62]; e colla particolare benedizione che si compiacque indirizzare a Lei, ai suoi compagni, al loro Prefetto, non che a Mgr Delegato Apostolico, ai dotti Prelati Mgr David Arcivescovo Siro di Damasco, e a Mgr Khayyath Arcivescovo Caldeo di Amida, che validamente contribuirono al buon esito dell'ardua impresa.

Lieto di comunicarle i sensi della pontificia soddisfazione, che senza dubbio Loro varrà la più ambita ricompensa delle sostenute fatiche, mi pregio altresì di annunziarle che Sua Santità ha benignamente accordato

[61] *Lett. e Dec.*, 1888, f. 430–431r.

[62] Une lettre du 13 déc. 1888 au même annonce qu'un beau calice a été remis au P. Marcolin CICOGNANI, procureur de l'Ordre (*Lett. e Decr.*, 1888, f. 432r).

l'implorata benedizione a tutte insieme le opere della Missione Domenicana di Mossoul, a Mgr Patriarca e all'intiero clero e popolo fedele della Mesopotamia.

Une deuxième lettre du même jour au P. Goormachtigh annonçait que la précédente serait communiquée à l'*Osservatore Romano* et au *Moniteur de Rome*[63]. Elle parut en effet dans l'*Osservatore Romano* du 6 décembre 1888 (1ère page, col. 5-6)[64], introduite par quelques réflexions sur les mérites de la Mission Dominicaine de Mossoul et l'importance de cette publication: « Egli è pertanto, y lit-on entre autres, un preziosissimo acquisto per le Chiese d'origine siriaca, e segnatamente pei Caldei, che in verità onora l'intelligente ed operoso zelo dei Missionarii dell'Ordine dei Predicatori ».

M. Paul Bedjan, qui était alors en pleine activité littéraire, ayant reçu et examiné la Pešittā de Mossoul, déclara au Cardinal Préfet de Propagande: « L'édition des Dominicains est très soignée « sous le rapport de l'orthographe; Nos Seigneurs David et Khayyath y ont mis un soin digne d'éloge »[65]; et encore dans un billet au Secrétaire: « Elle (la Bible de Mossoul) est correcte[66]; il y a très « peu de fautes d'orthographe ou d'impression dans cette édition ». Puis il demanda « sous le plus grand secret » de pouvoir en faire une nouvelle édition A. et N. T. en un volume avec les caractères de Drugulin. La permission fut refusée et pour cause[67].

Aujourd'hui que la Pešittā de Mossoul est depuis longtemps épuisée, je me joins aux syriologues et exégètes qui la recherchent et forme le vœu qu'elle soit au plus tôt rééditée ou reproduite par procédé anastatique pour le bien des Églises araméennes et le progrès des études orientales et bibliques, afin que le fruit des travaux et sacrifices, que la première édition catholique a imposés, ne soit pas à tout jamais perdu. L'entreprise est digne de la Sacrée Congrégation Orientale, qui a hérité des traditions et de la gloire de la Sacrée Congrégation de *Propaganda Fide*.

Rome, Angelicum, 25 juillet 1945.

---

63 Cfr. *ibid.*, f. 431r. Voir aussi lettre au P. DUVAL; *Lett. e Decr.*, 2 janv. 1889, f. 1.

64 Sous le titre: *Una nuova edizione della S. Bibbia.*

65 Lettre du 26 déc. 1888: *Scritt. rif.*, 1891-2. Arch. Gen. R. O., n. 5, *Caldei*. Ser. 1, n. 22. Rubrica: *Messale Caldeo*, doc. 35.

66 Lettre du 28 déc. 1888, *ibid.*, doc. 37.

67 *Lett. e Decr.* 1889, 8 janv., f. 11.

† GERMAIN MORIN, O. S. B.

INDICES DE PROVENANCE ILLYRIENNE DU LIVRE D'ÉVANGILES *q*

Le codex *q* des Évangiles (ms. Munich latin 6224) est considéré à juste titre comme l'un des témoins occidentaux les plus intéressants du texte sacré, à cause des problèmes multiples qu'il soulève. Il a été édité en 1888 dans la collection des *Old biblical Texts*, publiés à Oxford sous la direction de J. Wordsworth, alors évêque de Salisbury, avec la collaboration du Dr. Henry J. White, de l'Université d'Oxford [1].

La question qui se pose en premier lieu à son sujet est celle de la nature du texte et de la provenance originelle du manuscrit lui-même. Tout le monde convient qu'il a des affinités frappantes avec des manuscrits et certains usages liturgiques du nord de l'Italie. Toutefois, le Dr. White semble incliner plutôt vers l'Allemagne, tandis qu'un maître en paléographie, le Dr. Lowe, est d'avis que la forme des lettres et le caractère des abréviations trahissent une origine française [2]. Un autre paléographe de grande autorité, le vénérable préfet de la Bibliothèque Ambrosienne, Ant. Ceriani, me déclarait, il y a plus d'un demi-siècle, que, selon lui, le codex *q* devait provenir du Norique, donc de l'Illyrie. La présente note, sans prétention aucune à l'originalité, aura pour but de signaler certains aspects du problème mis récemment en lumière, et qui, considérés dans leur ensemble, paraissent bien donner raison au vieux maître

---

[1] On pourra voir dans la *Revue Bénédictine* de Maredsous, tome 28 (1911), pp. 75-80, une note de D. De Bruyne qui signale et corrige quelques menus détails à améliorer dans cette édition, d'ailleurs très satisfaisante en elle-même.

[2] D'après De Bruyne, ibid., p. 79.

milanais, qui compta jadi parmi ses collègues et disciples Don Achille Ratti, le futur pape Pie XI, et Don Giovanni Mercati, S. É. le cardinal-bibliothécaire actuel de l'Église Romaine.

***

Ce n'est pas d'aujourd'hui seulement que j'ai été amené à m'occuper du codex *q* des Évangiles: dès 1893, donc cinq ans à peine après l'édition de Wordsworth-White, je publiai dans la *Revue Bénedictine*[3] de Maredsous un premier article, dans lequel je m'attachais principalement à montrer l'intérêt qu'offraient les notes liturgiques ajoutées en marge çà et là, et qui indiquaient, sinon le lieu d'origine du manuscrit lui-même, du moins les pays où l'on s'en était servi pour l'usage liturgique, depuis sa transcription, particulièrement du VIIe au IXe siècle.

Ces notes marginales ne sont pas toutes de la même main, ni peut-être de la même date: deux seulement, l'une pour Noël, l'autre pour l'Epiphanie, sont en onciale, comme le texte lui-même; les autres sont tracées, d'une façon plutôt négligente, en écriture cursive de l'époque mérovingienne[4]. Le type liturgique, en général, est apparenté avec ceux qu'on constate dans la Haute-Italie (Milan, Aquilée, le Frioul), mais aussi en France (Missel de Bobbio, Lectionnaire de Luxeuil, etc.), du VIe au VIIIe siècle. On aurait pu espérer que de ces notes, relativement nombreuses, il résulterait quelque lumière sur les régions diverses par lesquelles a passé le manuscrit. Malheureusement, il n'en est rien, ou presque rien. Une seule note, vis-à-vis de Matthieu 16, 21, est de nature à fournir quelque indice à utiliser à ce point de vue. Je l'avais lue IN TIMOTHEI ET IU, ce qui faisait songer à deux noms inscrits au 3 janvier dans le martyrologe hiéronymien, *Timothei* et *Iucundi*[5]; mais le prof. G. Leidinger,

[3] Tome 20, pp. 375-386.

[4] Probablement, par les moines d'Innichen, lesquels, à l'exemple du monastère cathedral de Freising, ont dû faire usage d'une liturgie de type gallican, du moins jusqu'à la réforme carolingienne du IXe siècle. Cfr. l'article de la *Rev. Bén* sur le *Recueil gallican de Bénédictions épiscopales en usage à Freising aux VIIIe-IXe siècles*, tome 29 (1912), pp. 168-194.

[5] Mais là, séparés l'un de l'autre, de même qu'au 3 juillet, où reviennent les deux noms mêlés à d'autres, sans rien qui indique qu'ils se rattachent l'un à l'autre d'aucune façon.

alors directeur de la Bibliothèque de l'État à Munich, dans l'étude approfondie qu'il fit du « sogenannte Evangeliarium des hl. Korbinian », en 1924, dans la *Festgabe* publiée par les soins du professeur de Freising, Joseph Schlecht, à l'occasion du douzième centenaire de l'apôtre français [6] de la Bavière, démontra qu'il fallait lire, indubitablement, les deux dernières lettres, *ui* et non *iu*; donc

in Timothei et ui

le ciseau du relieur ayant coupé le reste. Or, toujours d'après Leidinger, ces deux caractères *ui* ne seraient pas des lettres, mais deux chiffres romains représentant *cinq* et *un*. Et il propose de les interpréter à l'aide de l'annonce du martyrologe hiéronymien en tête du laterculus du 15 mai:

In Sirmio Timothei et VII (al. VI) virginum.

Il est vrai que le Timothée marqué là à Sirmium figure ailleurs comme martyr d'Antioche, de même que les les sept ou six vierges, à d'autres jours, sont également attribuées, soit à Antioche, soit à Héraclée de Thrace; en ces derniers endroits, peut-être par une confusion de chiffres, elles seraient même au nombre de quarante [7]. Le bollandiste H. Delehaye, dans son commentaire, conclut que ces annonces martyrologiques relatives au martyr Timothée et aux vierges donnent lieu à beaucoup d'incertitude. Mais que ces saints personnages aient souffert le martyre à Antioche, à Héraclée ou ailleurs, rien n'empêche que leur culte, pour des raisons qui nous

---

[6] Il était de Castrus, dans la région de Melun, dit son biographe. Mabillon a cru que cette localité n'était autre qu'Arpajon, arrond. de Corbeil, qui porta jusqu'en 1720 le nom de Châtres. Cfr. *Rev. Bén.*, t. 31 (1914) p. 183 s.

[7] On sait combien fréquentes sont ces erreurs de chiffres au martyrologe hiéronymien: il n'est guère de jour qui n'en offre un ou plusieurs exemples. Personnellement, je serais assez porté à voir dans les vierges associées ici à Timothée les quarante saintes femmes martyres, les « anciennes de Bérée », dont la fête est marquée au 19 novembre dans le fragment de calendrier goth publié par H. Achelis. Elles figurent à la même date au Martyrologe hiéronymien, qui les annonce en ces termes: *In Heraclea sanctae mulieres cum viduis numero XL*. Dans les synaxaires grecs, on trouve au 1er septembre: μνήμη τῶν ἁγίων τεσσαράκοντα γυναικῶν παρθένων ἀσκητηριῶν καὶ μαρτύρων. Et c'est aussi le jour qu'assigne leur Passion, dénuée d'ailleurs d'autorité. Voir H. DELEHAYE, *Anal. Bolland.* t. 31, pp. 194–207, 207–209, 276, et *Commentaire au Martyrol. hiéron.* 19 Novembre, n. 16. On a l'impression que le culte de ces martyres a été répandu très anciennement de la Thrace dans l'Illyrie tout entière.

échappent, ait été, à une certaine époque, particulièrement en honneur à Sirmium, la métropole civile et ecclésiastique de l'Illyrie. En somme, la façon de lire de Leidinger est sûrement la bonne, et son interprétation est à tout le moins vraisemblable; on peut s'y tenir jusqu'à ce que quelqu'un en trouve une meilleure.

Après cela, il reste à mentionner pour mémoire une autre note que De Bruyne a cru découvrir en marge de Luc 6,35. Quoique tracée en caractères microscopiques, elle n'avait pas échappé à l'attention de White: mais, tandis que celui-ci l'avait lue *sci* | *uig* | *iliis*, mon confrère soutenait qu'il fallait lire *sci* | *uig* | *ilis*, selon lui « la note la plus importante peut-être pour déterminer la provenance du manuscrit ». Et il ajoutait: « Il s'agit sans doute de S. Vigile de Trente, martyrisé en 405 ». Or, là encore, le Dr. Leidinger, corrigeant à la fois White et De Bruyne, fit voir qu'il ne s'agissait d'aucun saint ni de Trente ni d'ailleurs: c'était simplement une variante, *vigilis*, qu'un lecteur avait suggérée à un mot du texte qui se trouve en regard.

Et ainsi nous voilà réduits, en fait d'annotations significatives, à la seule note mutilée *in Timothei et ui*, dont on ne sait que faire à première vue, mais qui m'avait paru se rapporter à une fête bien locale, et par là même vraiment caractéristique, vu l'excessive rareté des fêtes de saints marquées dans notre livre des Évangiles *q* [3].



Outre ce premier indice, fourni par les notes liturgiques, certains travaux récents d'érudits particulièrement compétents montrent qu'il en est d'autres, tirés de la nature même du texte évangélique, qui confirment à leur façon la provenance illyrienne du codex *q*.

On connaît, pas peut-être autant qu'il faudrait, les magnifiques travaux de D. Bernard Capelle, actuellement Abbé du Mont-César à Louvain, sur les soi-disant homélies de saint Maxime de Turin, restituées par lui à l'évêque arien Maximin, débarqué avec les Goths de Segisvult en Afrique, et adversaire de saint Augustin à la discussion théologique tenue à Carthage en 427 (ou 428).

---

[3] Non seulement à cause de cela, mais aussi parce que cette fête ne se trouve mentionnée, à ma connaissance, dans aucun livre liturgique du monde latin: le martyrologe hiéronymien seul annonce ensemble, en tête du laterculus du 15 mai, Timothée et les sept vierges comme fêtes à Sirmium.

Or, dans sa dernière étude [9], Dom Capelle, amené à examiner les citations des Évangiles contenues dans les divers opuscules qu'il a montré appartenir appartenir à Maximin, constate que, pour Mt. et Luc, à côté de « vestiges africains », *q* figure parmi les quelques manuscrits du nord de l'Italie dont la version se rapproche le plus de celle dont se servait l'évêque arien, et que, parmi ces manuscrits, notre *q* est, presque autant que *c*, proche parent du texte goth. « Pour Jean, ajoute D. Capelle, il (*le texte évangélique de Maximin*) est pratiquement identique à *q*. Ce dernier codex a donc conservé un texte de s. Jean déjà en usage dans une communauté gothique du Danube, vers 400. Ce fait est d'une rare importance ».

A cette première constatation, le prof. A. Souter [10], d'Aberdeen, en a ajouté récemment une autre non moins importante. A la suite d'un examen de la portion des tomes d'Origène sur Mt. traduite en latin par un anonyme sûrement ancien, le professeur écossais est d'avis que le traducteur, apparemment pour s'épargner du travail, au lieu de traduire lui-même en latin les citations évangéliques de son modèle, se contente généralement de les transcrire sur quelqu'un des manuscrits latins des Évangiles qu'il avait à son service. Or, comme les citations joanniques chez Maximin, de même il se trouve que celles de Mt. dans l'Origène latin témoignent d'une ressemblance frappante avec *q*: « That the ressemblances between the two texts are very striking is indeniable ». Et cette ressemblance ne se borne pas à l'Évangile de Mt.: elle se vérifie pareillement à l'occasion des citations que le traducteur d'Origène fait des autres Évangiles: elles sont, elles aussi, apparentées au texte de *q*.

D'autre part j'établissais, il y a quelque vingt ans [11], que le traducteur et abréviateur des tomes d'Origène était identique à l'auteur des Homélies contenues dans le fameux *Opus imperfectum in Matthaeum* du Pseudo-Chrysostome. Or, ce dernier était aussi un arien militant et, à en juger par son langage, il doit avoir été lui aussi d'origine illyrique, quoiqu'il semble avoir régi, avant de se voir persécuté et exilé, une communauté arienne de quelque grande ville de l'Italie du nord, durant le première moitié du VIe siècle. Ainsi, tout concourt à mettre en évidence les rapports de *q* avec la Haute-Italie et avec les milieux goths du IVe au VIe siècle. Et il

[9] *Rev. Bén.*, 40 (1928), pp. 76-86.

[10] Dans le *Journal of theological Studies* 35 (1934), pp. 63-66.

[11] *Rev. Bén.*, 37 (1925), pp. 239-262.

se peut que ces rapports de parenté seraient plus évidents encore, si nous avions à notre disposition quelque ancêtre de *q*, ce codex étant d'une époque relativement peu ancienne, et déjà passablement contaminé.

Ajouterai-je que, d'après le spécialiste qu'est le prof. Vogels, de Bonn, le texte de *q*, malgré ses désavantages, a un certain droit à être considéré comme un des témoins de la « Vorlage des Vulgatatext der Evangelien »[12]. Il serait assez naturel, en effet, que Jérôme, illyrien d'origine, ait connu et mis à profit pour sa traduction une version qui circulait en Illyrie dès l'an 400 pour le moins.

***

Maintenant le problème se pose: depuis quand et par suite de quelles circonstances le codex *q* a-t-il émigré de l'Illyrie en Bavière, des rives de la Drave à celles de l'Isar ?

Le prof. Leidinger suggère à ce propos diverses possibilités. D'abord, comme on sait, les Évangiles *q* ont passé de la cathédrale de Freising à la Bibliothèque Royale de Munich lors de la sécularisation au commencement du siècle dernier. Mais sa présence à Freising n'est attestée qu'à partir du XIIe-XIIIe siècle, par cette note tracée alors à la marge supérieure du fol. 2:

Liber iste est sancte Marie sanctique Corbiniani Frisinge.

Quand et comment y était-il venu ? On a dit que saint Corbinien, au nom duquel le rattache une tradition très récente, l'aurait acquis lors de son passage par la Haute-Italie, ou durant ses séjours dans la région de Mais-Méran; ou bien il l'aurait rapporté à la suite de la mission apostolique qu'Arbéo [13], son biographe et second successeur sur le siège de Freising, lui attribue dans la Valeria, région de la Pannonie située entre les trois fleuves Raab, Danube et Drave, par conséquent dans le voisinage immédiat du territoire de Sirmium. Mais pareilles possibilités sembleront à bon droit plutôt vagues et incertaines. En voici une autre vers laquelle j'inclinerais de préférence [14]. Nous savons que la fondation monastique d'Innichen (San

---

[12] *Rev. Bén.*, 38 (1926), pp. 132 suiv.

[13] *Vita Corbiniani*, n. 15, p. 202 de l'édition de Br. Krusch, à l'usage des écoles.

[14] Le prof. Leidinger, à qui je la communiquai durant mon dernier séjour en Bavière, la trouva, lui aussi, fort plausible.

Candido), à l'entrée du Pustertal, extrémité occidentale de la vallée de la Drave, fut attribuée dès le VIIIe siècle par le duc Tassilon III à l'Église de Freising, dans le but spécial de constituer un centre de propagande chrétienne parmi les Slaves qui s'étaient avancés jusque là, venant de la région qui a formé la Serbie actuelle. Déjà, au siècle précédent, saint Columban, en quittant Bregenz, avait projeté de les évangéliser: il y renonça pour aller faire plus loin sa fondation de Bobbio. Plus tard seulement, le clergé monastique de Freising s'acquitta avec autant de zèle que de succès de cette mission éminemment civilisatrice [15]. Quoi de plus naturel que de supposer qu'au retour d'une tournée apostolique dans la direction de l'Orient, quelque moine missionnaire ait rapporté notre manuscrit, comme une sorte de pieux butin, à Innichen: les moines furent de tout temps avides de posséder des trésors de ce genre. D'Innichen, il aura pu passer facilement à Freising, et l'inscription (de la fin du XIIe siècle, suivant l'opinion du prof. Schlecht) qui mentionne l'appartenance à la bibliothèque du Dôme semble un indice des circonstances qui donnèrent lieu à ce changement. En effet, à cette même époque, le célèbre évêque Otto de Freising, de l'Ordre de Citeaux, transforma en collégiale de chanoines le monastère jusque là bénédictin d'Innichen. À cette occasion, on procéda à un partage des biens qui avaient appartenu jusqu'alors à cet établissement: celui-ci, devenu indépendant, reçut comme dotation la petite part des possessions et fondations indispensable pour sa subsistance; les grandes propriétés foncières et le reste des biens furent attribués au chapitre cathédral de Freising [16]. On conçoit sans peine qu'on ait profité de l'occasion pour sauver et mettre en sûreté, en les transportant à la résidence épiscopale, les quelques trésors littéraires et artistiques dont s'était enrichi Innichen durant les quatre siècles de son existence comme « Eigenkloster » de l'évêque de Freising. Et, parmi ces trésors, l'attention se sera naturellement portée sur les manuscrits les plus anciens, tels que notre livre d'Évangiles, et probablement aussi l'Homéliaire dit de saint Corbinien (Clm. 6298), qui porte exactement le même ex-libris que ci-dessus tracé à la même époque, et de même main, selon toute apparence.

---

[15] Cfr. l'article du Dr. S. MITTERER, *Das Freisinger Domkloster und seine Filialen*, dans la *Festgabe* de 1924, p. 38.

[16] Voir KASSIAN HAID, *Otto von Freising* (Bregenz 1934), p. 49 suiv.

Je me rends compte de ce qu'il y a d'insuffisant dans ces courtes pages écrites par un travailleur chargé d'ans et de fatigues, loin des bibliothèques et de tout centre scientifique. Si j'ai cédé à l'invitation que m'ont adressée les promoteurs de cette publication, c'est que je considérais comme un devoir et un honneur de prendre part, même de la façon la plus modeste, à l'hommage public de vénération et de sympathie envers l'éminent érudit qui a été pour moi depuis tant d'années un modèle, un protecteur, un ami

PIERRE SALMON, O. S. B.

LE TEXTE BIBLIQUE DE L'ÉVANGÉLIAIRE DE S. DENIS

MS. LAT. 256 DE LA B. N. DE PARIS

Dans notre édition du *Lectionnaire de Luxeuil* nous avons utilisé le ms. 256 de la B. N. de Paris, connu sous le nom d'évangéliaire de S. Denis [1]; mais il nous a servi uniquement au point de vue liturgique. Nous en avons tiré un élément de comparaison pour essayer de reconstituer le système gallican de lectures de la messe, au moyen des notes marginales qu'il contient et qui nous font connaître une suite de 26 péricopes se rapportant à un certain nombre de dimanches et à quelques fêtes de l'année liturgique. Ce manuscrit était d'ailleurs déjà connu: S. Berger, dans sa magistrale *Histoire de la Vulgate* [2] et dom G. Morin [3] l'utilisèrent [4]; le premier, se plaçant au point de vue du texte biblique, le range parmi les anciens textes des Évangiles du Nord de la France, textes « auxquels l'Église de

[1] *Le Lectionnaire de Luxeuil* (Paris ms. lat. 9427). *Edition et étude comparative, Contribution à l'histoire de la Vulgate et de la Liturgie en France au temps des Mérovingiens*, par dom P. SALMON abbé de S. Jérôme, Rome 1944, p. LXXXIV et XCIV; cf. aussi le tableau, pp. CIV–CXXIII.

[2] Nancy, 1893, p. 91 et 402.

[3] *Revue Bénédictine*, X, 1893, pp. 438–441.

[4] Cfr. aussi la notice que lui consacre LAUER PH. dans le *Catalogue général des manuscrits* latins, t. I, Paris 1939, qui renvoie également à DELISLE, *Cab. des Mss.* III, 215, TRAUBE, *Uncialis*, n. 174, BASTARD, *Peinture des Mss.* pl. 11–12, CHÂTELAIN, *Notes tiron.* 129-130, à KLAUSER, *Röm. Capit. Evang.*, l, XXXIII, et à un article de BEYSSAC, *Semaine religieuse de Paris*, 1934, 240. Mais elle n'abonde pas en précisions sur le manuscrit lui-même: elle oublie par exemple de dire que les ff. 169–177, ajoutés d'une main du Xe siècle, contiennent Joa. 7, 39 à 15, 22, et qu'il y a dans tout le ms. de nombreuses corrections de différentes mains.

Paris paraît servir de centre »[5]; le second, l'examinant en historien de la liturgie, trouve que les indications qu'il porte sur ses marges le rapprochent du système de lectures du lectionnaire de Luxeuil[6]. Laissant de côté ce second aspect, nous voudrions revenir sur la valeur du texte biblique contenu dans ce manuscrit, pour essayer de préciser les informations de S. Berger.

Dans ce but nous avons comparé le texte de cet évangéliaire avec celui des anciennes versions latines et avec celui de la Vulgate, pour savoir avec lequel des deux il a le plus de ressemblance: nous l'avons collationné sur la Bible Sixto-Clémentine et nous en avons retenu 200 variantes caractéristiques, estimant que c'était une base suffisamment large et qu'il était inutile de faire porter la comparaison sur toutes les variantes, sans en omettre une seule. Or, sur ces 200 variantes, 16 seulement peuvent provenir des anciennes versions[7], tandis que 127 représentent le texte adopté par Wordsworth et White dans leur édition du Nouveau Testament, c'est-à-dire la Vulgate dans un excellent état. Nous sommes donc en présence d'un texte de la Vulgate hiéronymienne, contenant seulement quelques rémi-

---

[5] Ib. p. 92. Nous verrons plus loin qu'il n'a pas été aussi heureux en disant que c'était: « une Vulgate avec beaucoup de leçons des anciennes versions », p. 91.

[6] Nous avons dit ce que nous pensions de cette hypothèse, cfr. *Le Lectionnaire de Luxeuil* . . . p. XCIV. Ajoutons cependant, pour être tout à fait exact, que la comparaison n'est possible entre Lux. et Paris 256 que pour trois péricopes, communes aux deux, et que sur ces trois péricopes, ces manuscrits sont d'accord deux fois, dont une au 5[e] dimanche *post Pascha* sur une lecture assez rare. Nous accorderons aussi à dom Morin que la présence de 6 dimanches de l'Avent et de 5 dimanches après l'Epiphanie placent l'évangéliaire de S. Denis plus près du lectionnaire de Luxeuil que certains autres témoins des liturgies gallicanes.

[7] Voici, à titre d'exemple, quelles sont ces leçons anciennes latines: Mt. 6,33 Dei *om.* g_2 k m am Eus.[pr] Ps. Ath., *et* AO* Z* *de la Vulgate;* Mt. 14,6 in medio + triclinio b c e f ff_2 g_1 h q, *et* DE ꝐH[o] ΘQRTW; Mt 14,8 hic *om.* b c f ff_1 ff_2 g_1 h, *et* CDERT; Mt. 18,9 unum oculum habentem c $ff_{1\cdot2}$, cf. a b gat g_1, *et* CMRTW (Q); Mt. 26,14 dicitur a b d ff_2 $g_{1\cdot2}$ h l q, *et* BCDE Ꝑ(P)FΘIKLMMT-OQRTVWXZ; Mc. 4,15 in corde b ff_1 g_2 q r gat, *et* CGKTX* Z^2; Lc 2,29 dimitte b e r gat, *et* D Ꝑ[mg] LQR; Lc. 2,35 pertransiet b c d e f ff_2 l q aur, *et* B ƷF C Ꝑ[mg] GJKQR; Lc. 15,12 substanciam suam e; Lc. 16,1 bona illius r, *et* E; Lc. 16,9 dico vobis a c d ff_2 aur, *et* ƷFE ꝐΘKOQVZ; Lc. 16,23 autem *om.* ff_2 q, *et* BCDMQTZ; Lc. 16,28 in hunc locum a c d e ff_2 l m r, *et* BCGKT; Joa. 1,18 unquam + nisi a b e ff_2 l r δ aur gat Iren, *et* CDEHΘJMTRTW; Joa 1,38 quod interpretatur b c e q r, *et* E; Joa. 1,40 autem *om.* b q δ, *et* BCE Ꝑ. On le voit, ce sont en général des leçons assez banales.

niscences des anciennes versions latines, dans une proportion du reste beaucoup moins grande que dans la plupart des autres textes contemporains; ce qui ne veut pas dire que certaines de ces variantes remontant à un texte antérieur à la version de S. Jérôme, pour rares qu'elles soient relativement, ne méritent pas de retenir l'attention, ainsi que l'a noté S. Berger.

Par ailleurs, sur ces 200 variantes retenues par nous, l'évangéliaire de S. Denis contient 15 leçons originales, dont il est seul témoin, c'est-à-dire qui ne sont représentées par aucun des manuscrits ou des textes utilisés par Wordsworth et White; mais en dehors de l'interpolation de Mt. 6,25 *aut quid bibatis*, des variantes de Mt. 23,8 *vocari ab hominibus*, Lc. 1, 49 *sanctum* (*nomen* om.), Lc. 16, 15 *altum* (*est* om.) et Joa. 2, 9 *gustaret*, ces leçons particulières représentent des omissions de pronoms, de particules ou d'adverbes (8 fois) ou des interversions. Ici encore, somme toute, rien de bien caractéristique; l'impression demeure qu'on a affaire à un très bon texte de la Vulgate.

Quant aux 41 variantes restant, elles pourraient être très utiles pour situer ce texte dans la tradition des manuscrits de la Vulgate; malheureusement elles sont loin de présenter une cohésion parfaite soit entre elles soit avec aucun groupe ou famille déterminée; cependant on ne peut manquer d'être frappé d'un fait; c'est que presque dans chaque cas on trouve des affinités entre notre lectionnaire et le groupe de manuscrits DELQR de W. W., et même 16 fois la leçon du ms. 256 coïncide avec eux à l'exclusion de tout autre, sauf parfois des espagnols CT. Il y a là une confirmation de la remarque faite par Berger, à qui il avait semblé que le mélange de leçons espagnoles et irlandaises formait: « le fond des textes français des Evangiles », du moins pour ceux qui se localisaient assez bien dans le *pagus* de Paris [8].

Nous avons voulu aussi comparer ce texte avec celui du lectionnaire de Luxeuil, afin de voir s'il s'en rapprochait ou non. Sur les 200 variantes choisies, il y a 66 cas où la comparaison est possible, c'est-à-dire où le même texte figure dans les péricopes des deux manuscrits. Or sur ces 66 leçons, il y a 29 fois coïncidence, le texte étant identique dans les deux documents. Ce chiffre, sans indiquer une similitude parfaite entre eux, ne manquerait pas de faire impres-

[8] *Histoire de la Vulgate*, p. 92.

sion et même serait significatif; mais il perd à peu près toute sa valeur du fait que pour 25 de ces 29 cas il s'agit de leçon adoptées par W. W., donc de leçons qui se trouvent dans la plupart ou dans les meilleurs des manuscrits de la Vulgate, et dont Lux. n'est qu'un temoin de plus. L'évangéliaire de S. Denis et le lectionnaire de Luxeuil sont donc deux bons textes dont les ressemblances mutuelles s'expliquent par leur proximité avec l'archétype de la Vulgate.

La conclusion qui se dégage de cette brève analyse est que les textes de la Vulgate avaient déjà pénétré profondément dans les milieux francs dès la fin du VIIe siècle et qu'ils s'y étaient solidement établis, spécialement dans les pays où l'on suivait la liturgie gallicane. Ceci est d'autant plus remarquable que la liturgie est habituellement fort conservatrice, et qu'elle eût dû être le dernier rempart de défense des anciennes versions devant l'offensive triomphante de la Vulgate. Il serait intéressant de savoir à quelle date cette version s'est introduite en Gaule et par où elle a pénétré; mais pour cela il faudrait une information très vaste dont les éléments sont encore épars ou inexplorés. Nous essaierons peut-être un jour d'y apporter quelques données nouvelles, en étudiant le texte biblique non plus seulement d'un seul, mais des différents lectionnaires mérovingiens qui nous sont parvenus; nous voudrions comparer au texte de la Vulgate et à celui des anciennes versions latines les dix manuscrits que nous avons utilisés dans notre édition du Lectionnaire de Luxeuil et qui constituent un ensemble assez bien délimité. Il ne manquera pas de s'en dégager, nous l'espérons du moins, quelques précisions intéressantes.

LUCIEN CERFAUX

LE CHAPITRE XVe DU LIVRE DES ACTES À LA LUMIÈRE DE LA LITTÉRATURE ANCIENNE

Nous revenons sur un sujet bien usé. La critique textuelle s'est acharnée au problème des deux formes du premier « décret apostolique » et ne s'est décidée pour le texte « oriental » qu'après bien des tergiversations. Quant à la critique littéraire, elle s'épuise à harmoniser les pèlerinages à Jérusalem du Livre des Actes avec les voyages indiqués par l'épître aux Galates.

N'eût-il pas été préférable de partir de l'exégèse et de son histoire pour redescendre aux problèmes littéraires et textuels ? Un essai orienté de cette manière, si bref soit-il, témoignera à Son Eminence le Cardinal Mercati que ses recherches et ses découvertes dans le domaine de l'antiquité chrétienne n'ont jamais manqué d'intéresser les exégètes et de leur indiquer des pistes avantageuses.

I

Pour des raisons assez différentes de celles qui guident les modernes, les anciens ont beaucoup parlé, eux aussi, du premier concile de Jérusalem et de la « Lettre apostolique » [1].

1. On fait appel à la lettre apostolique dans la lutte contre les hérésies, spécialement le marcionisme.

Saint Irénée doit démontrer que la tradition ne connaît qu'un seul Dieu, le Père, créateur, Dieu de l'Ancien et du Nouveau Testa-

[1] Cf. G. Resch, *Das Aposteldecret nach seiner ausserkanonischen Textgestalt* (*Texte u. Unters.*, 28, 3, 1905).

ment. Parmi ses preuves, il se réfère à « l'épître des Apôtres », « envoyée pour confirmer la foi des Gentils ». Il reprend donc tout le récit du Livre des Actes, depuis le début du chapitre XV. La position des Apôtres en ressort clairement: ils ont conscience de l'unité des deux Testaments. Il n'y a pas un Dieu des Juifs et un Dieu qui se serait révélé en Jésus. Sinon, les Apôtres se demanderaient-ils s'il faut circoncire les Gentils ?

Manifestum est igitur ex his omnibus, quoniam non alterum Patrem esse docebant, sed libertatis Novum Testamentum dabant his qui nove in Deum per Spiritum sanctum credebant. Ipsi autem ex eo quod quaererent: An oporteret circumcidi adhuc discipulos, necne? manifeste ostenderunt, non habuisse se alterius Dei contemplationem [2].

Irénée a relevé auparavant l'accord unanime des Apôtres, Paul compris. Il s'en prend spécialement aux partisans de ce dernier (Marcion et ses adeptes), qui lui réservent la révélation du mystère du Père inconnu:

Eos autem qui dicunt solum Paulum veritatem cognovisse, cui per revelationem manifestatum est mysterium [3], ipse Paulus convincat eos dicens, unum et ipsum Deum et operatum Petro in apostolatum circumcisionis, et sibi in gentes [4].

Il va de soi, pour saint Irénée, que les événements de Jérusalem racontés au Livre des Actes, XV, coïncident avec le voyage « post XIV annos » rappelé dans l'épître aux Galates. Il en déduira que Marcion rejette à tort le Livre des Actes où Luc rapporte le témoignage des Apôtres; l'hérétique ne sait que trop qu'il y lirait sa propre condamnation [5].

Tertullien s'appuie lui aussi sur l'épître aux Galates, pour nier la distinction entre un Dieu créateur et le Dieu suprême. Comme Irénée, il fait état de l'accord de saint Paul avec le Livre des Actes:

Quodsi et ex hoc congruunt Paulo Apostolorum Acta, cur ea respuatis iam apparet, ut deum scilicet non alium praedicantia quam creatorem nec Christum alterius quam creatoris [6].

---

[2] *Adv. Haer.*, III, 12, 14 (*P. G.*, 7).
[3] Allusion à l'Epître aux Ephésiens, III, 3.
[4] *Adv. Haer.*, III, 13, 1.
[5] Ibid., III, 13, 3.
[6] *Adv. Marc.*, V, 2 (éd. A. Kroymann, C. S. E. L., 47).

Il souligne l'initiative de Pierre qui, à Jérusalem, sous l'inspiration de l'Esprit, reconnut l'appel des Gentils et leur exemption de la Loi:

Sic et in illa disceptatione custodiendae legis, primus omnium Petrus spiritu instinctus et de nationum vocatione praefatus: Et nunc, inquit, cur temptastis Dominum . . .[7].

La même tradition apologétique reparaît dans la Didascalie et les Constitutions apostoliques. Il est vrai que l'horizon s'est élargi. La Didascalie se donne comme écrite par les Apôtres durant le Concile de Jérusalem pour réfuter diverses hérésies (marcionisme, erreurs judéo-chrétiennes, encratisme). Elle aussi, comme l'a fait Irénée, reproduit et commente le récit du chapitre XV des Actes[8]. Certaines retouches, visant à diminuer le rôle de Paul et à exalter celui de Jacques, s'expliquent par le milieu syrien où l'écrit vit le jour au IIIe siècle[9].

2. Nous avons entendu Irénée nous parler, à propos de notre chapitre, du « Nouveau Testament de liberté ». Les chrétiens de la Gentilité trouvaient donc dans la « lettre apostolique » la charte de leur indépendance de la Loi. Ils mettent en vedette l'antithèse entre le joug de la Loi ancienne et celui de la Loi nouvelle[10]. La liberté des Gentils à l'égard de la Loi est également un lieu commun. Quelques textes suffiront.

Tertullien rappelle la décision des Apôtres:

Solverunt a pluribus, ut nocentioribus observandis obligaremur. Compensatione res acta est; lucrati sumus multa, ut aliqua praestemus[11].

---

[7] *De Pudic.*, 21, 13 (éd. G. RAUSCHEN, Fl. P.) Le Prologue marcionite de l'épître aux Galates paraît refléter l'idée fondamentale de Marcion contre laquelle s'insurgent Irénée et Tertullien: « Galatae sunt Graeci. Hi *verbum veritatis primum ab* apostolo acceperunt sed post discessum eius temptati sunt a falsis apostolis ut in legem et circumcisionem verterentur ». Cf. D. DE BRUYNE, *Prologues bibliques d'origine marcionite*, dans *Rev. bén.*, 24 (1907), p. 13.

[8] *Didasc.*, VI, 12, éd. F. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Paderborn, 1905, p. 326 332; éd. R. H. CONNOLLY, *Didascalia Apostolorum*, Oxford, 1929, p. 202–210.

[9] B. ALTANER, *Patrologie*, Fribourg-en-Br., 1938, p. 26. Cette intention est évidente dans les Homélies pseudo-Clémentines.

[10] Voir CYPRIEN, *Test.*, I, 13 (éd. G. HARTEL, C. S. E. L., 3, 1).

[11] *De Pudic.*, 12, 8.

Origène écrit:

Nam corporalia legis mandata secundum litteram *onera* sunt *gravia* et alligationes non leves, sicut Petrus testatur in Actibus dicens: « quid temptatis deum . . . » Spiritale autem eius onus est leve; ideo et dominus dicit ad eos qui legis mandatis corporalibus erant gravati et alligati: « Venite ad me . . . » Onus autem leve evangelium est, quod est lex spiritalis [12].

Il avait invoqué dans le même contexte la Lettre des Apôtres:

. . . cum omnes apostoli vetent fideles vivere secundum litteram legis, sicut testatur epistola apostolorum in Actibus, quam miserunt ad gentes, ut nihil servent ex lege nisi immolatum et suffocatum et fornicationem? Sed illi docent secundum litteram legem, legis sensum spiritaliter non intelligentes [13].

Méthode d'Olympe vivait, en Lycie, dans un cercle où les pratiques juives conservaient un certain attrait. Lui aussi proclame l'abolition de la Loi. Il en appelle à l'évangile, à la vision de saint Pierre, au discours à Cornélius et enfin au concile apostolique, dont il raconte toute l'histoire pour conclure que telle est bien la volonté de l'Esprit-Saint et des Apôtres: la Loi est abolie [14].

Eusèbe de Césarée représente toute la tradition grecque et résume le thème courant: « les disciples (du Christ) et les apôtres, dans leur décret concernant les Gentils, confessent qu'on ne peut pas adapter les lois de Moïse aux Gentils, alors que cela ne leur réussit ni à eux ni à leurs frères » [15].

C'est l'Esprit-Saint, affirme saint Cyrille de Jérusalem dans sa 2e catéchèse « de Spiritu Sancto », qui nous a délivrés des fardeaux de la Loi et des règles concernant le pur et l'impur, les aliments, les sabbats, les nouvelles lunes, la circoncision, les aspersions, les sacrifices: toutes ces ombres qui présageaient les biens futurs. Ce disant, il a en vue la Lettre apostolique. Après la querelle d'Antioche, explique-t-il, lorsque Paul et Barnabé furent arrivés à Jérusalem, les apôtres qui s'y trouvaient écrivirent une lettre pour délivrer l'univers de toutes les institutions légales et des figures périmées (πάντων μὲν τῶν νομικῶν καὶ τυπικῶν πραγμάτων, δι᾽ἐπιστολῆς ἐγγράφου, τὴν

[12] In *Mt.*, 23, 1-12 (éd. Klostermann, G. C. S., p. 20).
[13] ibid. (p. 19).
[14] *De cibis*, 6 (trad. G. N. Bonwetsch, G. C. S., p. 433-435).
[15] *Demonstr. evang.*, I, 3, 42 (éd. I. A. Heikel, G. C. S.).

οἰκουμένην ἅπασαν ἠλευθέρωσαν). Et ils ne s'attribuèrent pas l'initiative de cette décision, mais à l'Esprit-Saint [16].

Qu'il s'agît donc d'une simple constatation de fait, la victoire de la liberté étant bien assurée, ou qu'il fallût encore résister à certaines poussées du judaïsme, le monde chrétien tout entier recourait à l'autorité de la Lettre apostolique.

3. Au début du IIIe siècle naît une autre occasion de recourir au décret des Apôtres. Il importait de définir l'attitude de l'Eglise en face des péchés plus graves, l'idolâtrie, la fornication ou l'adultère, et l'homicide.

Dans son « De Pudicitia », Tertullien légitime la sévérité de Montan à l'égard du péché de fornication:

Cum primum intonuit evangelium, et vetera concussit, ut de legis retinendae necessitate disceptaretur, primam hanc regulam de auctoritate spiritus sancti apostoli emittunt ad eos qui iam ex nationibus allegi coeperant: « Visum est, inquiunt, spiritui sancto et nobis nullum amplius vobis adicere pondus, quam eorum a quibus necesse est abstineri, a sacrificiis, et a fornicationibus et sanguine; a quibus observando < vos >, recte agetis vectante vos spiritu sancto ». Sufficit et hic servatum esse moechiae et fornicationi locum honoris sui inter idololatriam et homicidium; interdictum enim sanguinis multo magis humani intellegemus [17].

Ainsi, à condition de laisser tomber le « suffocatum » et de comprendre « le sang » comme signifiant le meu tre, la doctrine des trois péchés « mortels » se trouve nettement exprimée dans la lettre apostolique.

Post Domini passionem, écrit saint Pacien, Apostoli, tractatis omnibus atque discussis, epistolam tradiderunt, his qui ex gentibus crediderant, perferendam: « . . . necesse est ut abstineatis vos ab idolothytis et sanguine et fornicatione . . . ». Haec est novi Testamenti tota conclusio. Despectus in multis Spiritus sanctus, haec nobis capitalis periculi conditione legavit. Reliqua peccata meliorum operum compensatione curantur: haec vero tria

[16] *Catechesis de Spiritu Sancto*, II (*P. G.*, 33, c. 1000 s.).

[17] *De Pudic.*, 12, 3-5 (G. RAUSCHEN). Notons en passant que l'addition de *vos* dans la citation les Actes n'est pas tellement heureuse. Le texte du *Speculum* de saint Augustin que nous rapportons un peu plus loin, de même que l'Ambrosiaster, insinuent l'existence de la traduction latine *observando* (sans *vos*) à côté de *custodientes vos* (Irénée, etc.).

crimina, ut basilisci alicujus afflatus, ut veneni calix, ut lethalis arundo, metuenda sunt: non enim vitiare animam, sed intercipere noverunt [18].

À en croire le « Speculum » de saint Augustin, Pacien n'est pas le seul à raisonner de cette façon:

Ubi videmus apostolos eis qui ex gentibus crediderant nulla voluisse onera veteris Legis imponere, quantum attinet ad corporalis abstinentiam voluptatis, nisi ut observarent ab his tribus, id est ab eis quae idolis immolarentur et a sanguine et a fornicatione. Unde nonnulli putant tria tantum crimina esse mortifera, idololatriam et homicidium et fornicationem, ubi utique et adulterium et omnis praeter uxorem concubitus intellegitur [19].

4. Dans les milieux qui restaient en contact avec les judéo-chrétiens, on a discuté des mérites respectifs de Pierre, Jacques et Paul. On en appela encore au chapitre XVe des Actes pour affirmer l'accord des trois grands apôtres. Comme le suggèrent suffisamment les textes déjà cités, et ceux que nous citerons dans la suite, nous suivrions aisément ce thème dans la controverse marcionite et dans la littérature liée aux écrits pseudo-Clémentins.

L'attitude de Pierre à Antioche et la querelle qui s'ensuivit entre les deux princes des Apôtres est un antre « topos » de la littérature patristique. Pour résoudre la célèbre difficulté, Clément d'Alexandrie, au Ve livre des Hypotyposes, regardait le Képhas auquel saint Paul résiste à Antioche comme un homonyme de Pierre et qui aurait appartenu au groupe des Soixante-dix disciples [20]. Les lettres qu'échangèrent à ce même sujet Augustin et Jérôme sont assez connues pour que nous ne nous y arrêtions point. Saint Jérôme, défendant la position grecque de la « dispensatoria simulatio » [21], brandit ses autorités, Origène et ceux qui le suivirent, désireux de réfuter l'objection de Porphyre reprochant à saint Paul son audace, et Chrysostome [22].

[18] *Paraenesis* (*P. L.*, 13, c. 1083 s.).

[19] *Spec.*, éd. F. Weihrich, C. S. E. L., 12, p. 199.

[20] Eus., *Hist. Eccl.*, I, 12, 2 éd. E. Schwartz, G. C. S.). Oecumenius pencherait pour cette solution qu'il attribue à Eusèbe lui-même (K. Staab, ***Pauluskommentare aus der Griechischen Kirche***, Munster, 1933, p. 446).

[21] Cf. Aug., ***Epist.*** 82, 4 (éd J. Schmid, Fl. P., p. 76).

[22] Hier., ***Epist.*** 112, 6 (éd J. Schmid, Fl. P., p. 57).

II

Il est de la plus grande importance de déterminer l'exacte portée de l'affaire d'Antioche et, par ricochet, la position des Apôtres dans le décret de Jérusalem.

Anciens et modernes, tout le monde est d'accord pour reconnaître que les Gentils étaient exemptés des prescriptions onéreuses de la Loi. Mais n'a-t-on pas recommandé un compromis, leur imposant, pour faciliter les repas communs et surtout la Cène, quelques observances légales secondaires ? C'est en gros, il nous semble, – avec des nuances appréciables d'ailleurs, – la manière de voir des modernes. Peut-être les anciens n'étaient-ils ni si unanimes, ni si catégoriques.

1. Essayons d'abord de nous rendre compte de l'atmosphère générale où l'on évoluait à Jérusalem et à Antioche.

On pourrait croire, avec saint Augustin,[23] que l'intervention des partisans de Jacques, descendant à Antioche (préliminaires du concile d'après les Actes), n'est pas distincte du remous qui se produisit dans la communauté lors de l'arrivée de Pierre (*Gal.*, II, 11-13) et qui força celui-ci et Barnabé à « judaïser ». Quoi qu'il en soit, une même difficulté fondamentale explique la gêne qui pèse à différents moments sur cette première communauté chrétienne où Juifs et Gentils se coudoient.

Saint Paul a stigmatisé rudement l'attitude moins nette de Pierre. ὑπέστελλεν καὶ ἀφώριζεν ἑαυτόν, φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς· καὶ συνυπεκρίθησαν αὐτῷ οἱ λοιποὶ Ἰουδαῖοι, ὥστε καὶ Βαρναβᾶς συναπήχθη αὐτῶν τῇ ὑποκρίσει (*Gal.*, II, 12 suiv.). Pierre nierait son propre sentiment en se séparant désormais des Gentils.

Aux yeux des commentateurs, les gens de Jérusalem faisaient grief à saint Pierre de violer la Loi pour son propre compte, au cours des repas, – ou de la Cène, – qu'il prenait avec les Gentils. Estius, pour citer un des meilleurs exégètes des épîtres, relève le contraste dans la conduite du prince des Apôtres avant et après l'arrivée des chrétiens de Jérusalem. Avant:

cum gentilibus edebat Petrus, sine discrimine cibis utens communibus, lege neglecta . . .

[23] *Epist.* 82, 11; cf. *Contra Faustum*, XIX, 17.

Après:

subducebat se a convivio et mensa gentilium, utpote qui promiscuis et lege vetitis uterentur cibis.

Le P. Lagrange renchérit: « Sans même aller jusqu'à manger du porc ou des viandes étouffées (les judéo-chrétiens) auraient contracté comme Juifs une grave impureté en prenant part à un repas d'où ces mets et beaucoup d'autres n'auraient pas été exclus, sans parler du lavage des plats, etc. Cette difficulté n'avait point été réglée par le concile de Jérusalem, dont les dispositions alimentaires, imposées aux Gentils (Act., XV, 20 et 29), étaient loin de rendre légitime pour les Juifs la manducation en commun avec des Gentils, s'agît-il de consommer des provisons de route au bord d'un fossé. La séparation était encore plus sensible dans l'ordre religieux, puisque des chrétiens n'auraient pu commémorer ensemble la mort du Seigneur par le repas eucharistique» [24].

On devrait se demander si les apôtres galiléens, dans l'ensemble, s'astreignaient à ces scrupules et avaient oublié leurs habitudes d'antan et la liberté à laquelle Jésus les avaient accoutumés et si la stricte observance pharisaïque pouvait régler à ce point la vie chrétienne primitive. Pour ce qui regarde la Cène eucharistique, n'eût-il pas été très simple de se contenter de pain et de vin ? Paul, pour d'autres motifs, imposera aux Corinthiens cette dernière mesure. Mais une autre prévention était enracinée dans le tréfonds de la mentalité juive commune et pesait lourdement sur toute la vie des chrétientés mixtes: celle de l'impureté des païens [25]. Le baptême et leur qualité de convertis suffisaient-ils à les intégrer dans le peuple saint, au point que les judéo-chrétiens pussent désormais les traiter comme des frères en religion et les fréquenter librement ?

C'était là le vrai point litigieux. Les repas communs et la célébration de la Cène n'étaient qu'un aspect d'une difficulté beaucoup plus générale. Les païens étaient impurs ainsi que leurs maisons, ils souillaient ceux qu'ils touchaient et les maisons où ils entraient.

---

[24] *Epître aux Galates*, Paris, 1918, p. 42.

[25] Sur le caractère impur des païens, cf. H. L. STRACK – P. BILLERBECK, *Kommentar zum N. T.*, IV, 1 (Munich, 1928) p. 374–378; A. HARNACK, *Das Aposteldekret und die* BLASS *'sche Hypothese*, dans *Sitzunsberichte der B. Akad*, 1899, p. 167 s. *Studien zur Geschichte des Neuen Testaments*, 1 (Berlin 1931), p. 22 s. (Nons citerons régulièrement d'après les *Studien*).

La thèse de saint Paul était tranchée: le christianisme confère la pureté avec la justice. Celle de certains cercles judéo-chrétiens était aussi absolue en sens contraire.

L'offensive de l'épître aux Galates s'explique au mieux si la question est posée comme nous venons de dire. Pierre s'écartait des païens « impurs » (ἀφώριζεν ἑαυτόν, *Gal.*, II, 12). Saint Paul concède que les Gentils sont impurs du point de vue juif (ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί, II, 15) [26]. Si l'on veut être logique jusqu'au bout, il faudrait soumettre tous les chrétiens à la Loi (τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις ἰουδαΐζειν, II, 14): c'est leur seule façon possible d'être « purs ».

Quant au Livre des Actes, il est aussi net que possible dans ce sens. Une même perspective domine toute une série de récits (Actes de Pierre), depuis la vision de Joppé, en passant par la conversion de Cornélius et son dénouement à Jérusalem, pour aboutir enfin au concile. Or, dans la vision, c'est bien de la *pureté* des Gentils qu'il s'agit. Les animaux impurs présentés dans la nappe descendue du ciel *symbolisent* les Gentils *impurs*. La vision avertit Pierre qu'il doit passer outre à cette impureté, car Dieu lui-même purifie tous les chrétiens. Pierre s'en explique lui-même, *Act.*, X, 28: κἀμοὶ ὁ θεὸς ἔδειξεν μηδένα κοινὸν ἢ ἀκάθαρτον λέγειν ἄνθρωπον. Pourrait-on exiger rien de plus formel ? Le discours du ch. XV, 7-11, qui rappelle l'affaire de Cornélius, est aussi explicite. L'affirmation: τῇ πίστει καθαρίσας τὰς καρδίας αὐτῶν n'est que l'application de la thèse paulinienne; les cœurs justifiés par la foi sont *purifiés*, – et ceci entraîne le caractère de pureté que requièrent les judéo-chrétiens.

L'ancienne tradition exégétique ne s'est point méprise. Saint Jérôme analyse finement la situation dans son Commentaire de l'épître aux Galates:

Ex eo quod Petrus antequam quidam de Jerosolymis Antiochiam venirent, edebat cum gentibus, ostenditur non eum oblitum fuisse praecepti: nullum hominem communem et immundum dicere; sed quia propter eos, qui adhuc Legem observandam putabant, paululum se a convictu subtraxerat gentium . . . , hi qui Antiochiae crediderant ex gentibus, nec fuerant circumcisi, compellebantur ad Legis onera transcendere; non intel-

[26] On ne peut point comprendre l'expression ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί comme signifiant simplement les Gentils (ainsi K. H. Rengstorf, dans *Theolog. Wörterbuch*, I, p. 332). Il y a antithèse implicite entre les Gentils « impurs » et les Juifs « purs par nature ».

ligentes dispensationem Petri, qua Judaeos salvare cuperet: sed putantes ita se Evangelii habere rationem [27].

L'exégèse grecque fait le même rapprochement avec l'histoire de Cornélius, ce qui évoque le problème de l'impureté des Gentils [28].

2. Envisagée dans cette perspective générale, la signification du décret apostolique n'est point douteuse. On impose aux Gentils des règles de pureté pour ainsi dire essentielles, auxquelles ils sont tenus, non point tant en vertu de la Loi que par la nature même des choses. Par le fait même, ils seront dans la communauté chrétienne sur le pied des judéo-chrétiens ordinaires, de tous ceux qui ne s'astreignent pas à la stricte observance pharisaïque.

Du coup s'éclaire aussi l'état du texte. La « règle d'or » ne répond pas au contexte général et doit être éliminée. La mention du sang, malgré les interprétations opposées, vise sûrement une pratique alimentaire. Quant à la mention des viandes étouffées, attestée par les onciaux sauf D, elle est sans nul doute authentique dans le décret au v. 29, où l'alternance du pluriel et du singulier fournit un rythme excellent. Elle est plus douteuse au v. 20 (l'absence de l'article devant πνικτοῦ et la place même du mot sont étranges). Il importe fort peu d'ailleurs, la défense du sang entraînant normalement celle des viandes étouffées. A trois ou à quatre termes, le décret ne change pas de valeur.

Essayons de montrer que ces déductions répondent bien à la signification primitive du décret et que, par conséquent, l'insistance des modernes sur des mesures facilitant les repas communs et la tendance des anciens à tourner le décret en règles morales sont deux déviations, également injustifiées.

Le discours de Jacques, au v. 20, prépare le décret: ἐγὼ κρίνω... ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων καὶ τῆς πορνείας καὶ πνικτοῦ καὶ τοῦ αἵματος. Le verbe ἀπέχεσθαι signifie simplement « s'abstenir », sans aucune référence particulière aux abstinences alimentaires. Nous relevons en effet pour ce verbe, dans le dictionnaire de Liddell-Scott, les compléments suivants: πολέμου, βοῶν, ἀγορᾶς, μὴ σρατεύσαι, τοῦ ποιεῖν.

---

[27] *P. L.*, 26, c. 338. Cf. Ambrosiaster, *P. L.*, 17, c. 350: non commiscebantur gentilibus.

[28] Oecumenius, dans K. Staab, *Pauluskommentare*, p. 446.

Aucun cas d'abstinence d'aliments. L'usage paulinien n'est pas différent [29].

Quant au mot ἀλισγήματα, il signifie en général les souillures qui affectent d'abord l'individu. Les modernes font ordinairement l'équivalence ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων (v. 20) = εἰδωλοθύτων (v. 29). Il nous paraît beaucoup plus indiqué de subordonner à ἀλισγημάτων (v. 20) tous les génitifs suivants et de traduire: « qu'ils s'abstiennent de toutes les souillures provenant de l'idolâtrie ou de la fornication, des viandes étouffées ou du sang [30] ». Comprise ainsi, la formule de Jacques est comme une justification du décret dans sa forme brève: « qu'ils s'abstiennent des idolothytes, du sang, des viandes étouffées et de la fornication » (v. 29); elle ajoute le motif de la règle apostolique: c'est en raison de l'impureté qu'ils contractent que les chrétiens de la gentilité doivent fuir l'idolâtrie, etc.

Que la fornication soit considérée dans les milieux chrétiens comme une souillure, c'est bien clair d'après les explications de saint Paul dans la Première Epître aux Corinthiens: la fornication et l'adultère violent le temple de Dieu (VI, 19), détachent du corps du Christ pour attacher à celui de la prostituée (VI, 25). Dans le même ordre d'idées, mais en antithèse, les rapports entre conjoints d'un mariage mixte se passent dans la sphère de la pureté: les enfants de ces unions sont « purs » (VII, 14). L'idolâtrie, de son côté, établit un contact avec le monde démoniaque, impur par définition (X, 20).

Nous nous heurtons davantage à la formule que le sang ou les viandes étouffées seraient une source d'impureté, mais il faut nous replacer dans le monde religieux ancien, soumis en outre à l'influence des idées juives ou orientales. Dans l'Ancien Testament, le sang apparaît avec son caractère religieux (cf. *Lév.*, XVII, 11). Il concrétise la vie, consacrée à Dieu. Toucher au sang (à la vie), en dehors du sacrifice auquel elle est réservée, constitue comme un sacrilège vis-à-vis du culte du Dieu vivant [31]. C'est pourquoi ceux qui mangent

---

[29] Cf. I *Thess.*, IV, 3, V, 22; I *Petr.*, II, 11. Pour les abstinences alimentaires, on ne citerait que I *Tim.*, IV, 3.

[30] Les « Constitutions apostoliques » ont compris la construction de la même manière: τοῦ ἀπέχεσθαι ἀπὸ τῶν ἀλισγημάτων τῶν ἐθνῶν, εἰδωλοθύτου καὶ πορνείας καὶ αἵματος καὶ πνικτοῦ (éd. F. X. Funk, p. 331-333).

[31] Cf. J. Behm, art. αἷμα, dans *Theolog. Wörterbuch*, I, p. 172. Pour l'usage et les idées du judaïsme postérieur, voir les passages des Jubilés, du document de la secte de Damas, d'Hénoch éthiopien, de Josèphe cités dans cet article; en outre Philon, *De Spec. leg.*, IV, 122 s.; cf. Strack-Bill., II, p. 734 ss.

le sang sont impurs. Nous verrons que les premières générations chrétiennes, surtout en Orient, percevaient encore le caractère sacré du sang. Le cas des chairs « étouffées » est parallèle; celles-ci contaminent au même titre que le sang [32].

Il nous faudra comprendre en fonction de ces idées le mot du décret ἐπάναγκες. Il s'agit d'une obligation qui sort de la nature des choses. La pureté ne dépend pas avant tout, pour les anciens, d'un acte de volonté, elle est une qualité plus « réelle » et qui s'attache aux hommes et aux pratiques. Elle est du domaine cultuel, séparant la sphère de Dieu et la sphère démoniaque.

3. L'exégèse archaïque du décret nous est conservée dans la tradition la plus ancienne; les attestations syriennes du décret apostolique établissent la liaison entre les démons et les diverses contaminations.

La Doctrine des Apôtres recommande les abstinences ordinaires par raison d'ascèse: ὃ δύναται βάστασον, mais proscrit solennellement les idolothytes, qui appartiennent au culte des démons: ἀπὸ δὲ τοῦ εἰδωλοθύτου λίαν πρόσεχε· λατρεία γάρ ἐστι θεῶν νεκρῶν [33].

Dans les écrits pseudo-Clémentins, la notion d'impureté est très matérielle, et en même temps liée au culte des démons; les parallèles avec les termes du décret apostolique sont si frappants qu'on y reconnaît un écho de celui-ci. Citons dans les Récognitions et les Homélies:

Quae autem animam simul et corpus polluunt, ista sunt: participare daemonum mensae, hoc est, immolata degustare, vel sanguinem vel morticinium quod est suffocatum, et quid aliud est quod daemonibus oblatum est [34].

« τραπέζης δαιμόνων » ἀπέχεσθαι,
νεκρᾶς μὴ γεύεσθαι σαρκός,

---

[32] C. *Lév.*, XVII, 15; Strack-Bill., II, p. 730.

[33] *Did.*, 6, 3 (éd. F. X. Funk). Les « dieux morts », concrètement, sont les démons (cf. R. Knopf, *Die Lehre der zwölf Apostel*, Tubingue, 1920, p. 21). Nous croirions qu'il faut élargir ici le sens du terme « idolothyte » et lui faire désigner toute viande qui a rapport avec l'idolâtrie, incluant le sang et les viandes d'animaux étouffés. Le décret apostolique joue dans la pensée de l'auteur, comme semble l'indiquer la formule βαστάσαι ὅλον τὸν ζυγόν (6, 2).

[34] *Recogn.*, IV, 36 (*P. G.*, 1).

μὴ ψαύειν αἵματος,
ἐκ παντὸς ἀπολούεσθαι λύματος [35].

« τραπέζης δαιμόνων » μὴ μεταλαμβάνειν (λέγω δὲ εἰδωλοθύτων, νεκρῶν, πνικτῶν, θηριαλώτων, αἵματος) [36].

Tous ces textes placent sur le même pied les viandes consacrées, le sang, les animaux « étouffés » et considèrent le tout comme oblations faites aux démons. C'est bien cette relation entrevue entre le sang ou les chairs d'animaux non sacrifiés normalement et l'idolâtrie (culte des démons) qui explique la défense du décret apostolique. La Loi n'est pas en jeu, mais plutôt la croyance populaire très vivace en Syrie que le sang possède une valeur religieuse et qu'il « contamine » et lie au monde démoniaque, dès qu'il n'est point offert à Dieu.

On connaît un peu partout, dans le monde chrétien des premiers siècles, la défense de toucher au sang et aux viandes étouffées. En essayant de justifier les décisions de la Lettre apostolique, Origène propose une exégèse où l'on entend encore, semble-t-il, l'écho de l'interprétation archaïque [37]. Aussi bien saint Paul que le Christ, explique-t-il, nous ont délivrés de la Loi et des abstinences alimentaires. La lettre apostolique ferait difficulté si on ne l'expliquait comme il se doit. En réalité, dans les préceptes qu'on y lit au sujet des idolothytes, du sang et des viandes étouffées, c'est l'idolâtrie qui est en cause. Manger les idolothytes, c'est « participer à la table des démons »; manger le sang et les viandes étouffées, puisque, au dire des païens eux-mêmes, le sang est la nourriture des démons, c'est partager encore leur repas [38].

Tertullien soupçonne encore la vraie raison du précepte:

Erubescat error vester christianis, qui ne animalium quidem sanguinem in epulis esculentis habemus, qui propterea suffocatis et morticinis

---

[35] *Hom.*, VII, 4 (éd. de Lagarde). Le dernier membre de phrase vise les impuretés sexuelles pour lesquelles les sectes baptistes imposent des bains rituels.

[36] *Hom.*, VII, 8. πνικτόν se prendra ici au sens propre: les animaux étranglés, à distinguer des animaux morts de mort naturelle (θνησιμαῖον des LXX) et des animaux déchirés par les fauves (θηριάλωτον, comme dans les LXX). Cf. Strack-Bill., II, p. 730. Dans le passage cité des Récognitions, on identifie θνησιμαῖον (morticinium) et πνικτόν (suffocatum).

[37] Voir déjà la lettre de l'Eglise de Lyon, Eus., *Hist. Eccl.*, V, 1, 26; Minucius Felix, *Octavius*, 30; Clem. Al., *Paed.*, II, 1, 8; III, 3, 25.

[38] *C. Cels.*, VIII, 29, 30 (éd. P. Koetschau, G. C. S.). Cf. Clem. Al., *Paed.*, II, 1, 8. G. Resch (*Das Apostoldecret*, p. 161) suppose à tort que cette explication du décret serait née à Alexandrie.

abstinemus, ne quo modo sanguine contaminemur vel intra viscera sepulto[39].

Mais en général, dans le monde latin et dans le monde grec, on a perdu de vue la raison primitive qui légitimait l'abstinence du sang, et on se l'explique d'autre manière.

Très souvent, on la fonde sur *Gen.*, IX, 4, Noé ayant reçu le précepte pour tout le genre humain[40], ou bien on note la valeur symbolique de la défense (le sang ou la vie des animaux représentant la vie humaine), ou bien encore on donne directement à αἷμα le sens de « meurtre »[41].

L'Ambrosiaster polémique contre cette dernière exégèse qu'il attribue aux « sophistes grecs »[42]. Saint Augustin défend la pratique chrétienne de l'abstinence des viandes étouffées, qui s'était perpétuée en Occident, contre les objections du manichéen Faustus. Son embarras est fort instructif. Augustin répond d'abord, d'une façon générale, que les défenses alimentaires n'avaient valeur que pour le peuple juif et que les chrétiens les appliquent spirituellement. Il continue:

Si autem et hoc quaeritis, cur ex omnibus cibis, a quibus in umbra futurorum populus est ille prohibitus, nos morticino et immolatitio non vescimur: et hoc audite, et calumniis vanitatis verum aliquando praeponite. Cur enim non expediat immolatitio vesci Christiano, Apostolus dicit: Nolo vos, inquit, socios fieri daemoniorum . . . Morticinum autem puto quod ad escam usus hominum non admisit, eo quod non occisorum, sed mortuorum animalium morbida caro est, nec apta ad salutem corporis, cujus causa sumimus alimentum[43].

Cette réponse ne le satisfait guère lui-même, car il rappelle ensuite l'existence du précepte noachique, qui d'ailleurs aurait valeur de figure. Puis il s'arrête, semble-t-il, à une explication définitive: le décret apostolique n'avait qu'une validité temporaire et figurative; c'est à juste titre qu'il tombe maintenant en désuétude.

---

[39] *Apol.*, 9, 13 (éd. J. Martin, Fl. P. 6).

[40] Tertullien, *De ieiun.*, 4. Cf. F. X. Funk, *Didascalia*, I, p. 332, note. Parallèles juifs dans Strack-Bill., II, p. 37.

[41] Tertullien, *De Pudic.*, 12, 5.

[42] Commentaire sur *Gal.* (*P. L.*, 17, c. 345). Saint Jean Chrysostome est au nombre de ces sophistes.

[43] *Contra Faustum Manichaeum*, XXXII, 13 (*P. L.*, 42).

Et in Actibus Apostolorum hoc lege praeceptum ab Apostolis, ut abstinerent Gentes tantum a fornicatione, et ab immolatis, et a sanguine; id est, ne quidquam ederent carnis, cujus sanguis non esset effusus... (Apostoli) elegisse mihi videntur pro tempore rem facilem, et nequaquam observantibus onerosam, in qua cum Israelitis etiam Gentes, propter angularem illum lapidem duos in se condentem (*Eph.*, II, 11–22), aliquid communiter observarent; simul et admonerentur, in ipsa arca Noe, quando Deus hoc jussit, Ecclesiam omnium gentium fuisse figuratam, cujus facti prophetia jam Gentibus ad fidem accedentibus incipiebat impleri [44].

4. Les difficultés de l'exégèse expliquent aisément les vicissitudes de la tradition textuelle du décret [45]. Il ne faut d'ailleurs pas exagérer celles-ci.

Remarquons d'abord que pour la décision (identique au décret) dont parle Jacques lors du voyage de la grande collecte (*Act.*, XXI, 25), les variantes sont très peu nombreuses. D supprime πνικτόν mais n'ajoute même pas la règle d'or. Plutôt que deux formes du décret, il y a surtout des exégèses différentes.

On n'aperçoit guère la différence entre l'Orient et l'Occident pour la manière de traiter la lettre et le décret. Sauf en Syrie, où le milieu historique n'a pas changé et permet d'interpréter exactement la lettre du décret, on se croit obligé de ramener les termes de la Lettre apostolique à des préceptes chrétiens ayant valeur actuelle. On rapproche naturellement le décret des ordonnances ou constitutions apostoliques: il est le premier anneau d'une chaîne. La règle d'or, qui faisait partie du premier « catéchisme » moral, pénètre donc çà et là dans notre texte du décret [46].

Il ne faut pas dramatiser l'omission, – très fréquente, – de πνικτόν [47]. Elle est assez indifférente en elle-même, puisque la tradi-

---

[44] Ibid.

[45] Pour le texte du Livre des Actes, cf. en particulier J. H. Ropes, dans *The Beginnings of Christianity*, III, Londres, 1926; A. C. Clark, *The Acts of the Apostles*, Oxford 1939; F. G. Kenyon, *The Chester Beatty Biblical Papyri*, fasc. II, Londres, 1933; pour la lettre apostolique: A. Harnack, o. c.; G. Resch, o. c.; K. Lake, *The Apostolic Council of Jerusalem*, dans *The Beginnings of Christianity*, V, Londres, 1933, p. 195–212; H. Lietzmann, *Der Sinn des Aposteldekrets und seine Textwandlung*, dans *Amicitiae Corolla*, Londres, 1933, p. 203-236; H. Waitz, *Das Problem des Aposteldekrets*, dans *Zeitschr. f. Kirchengeschichte*, t. 55, 1936, p. 227–263.

[46] Cf. A. Harnack, p. 1-4; 6.

[47] Cf. A. Harnack, p. 5 suiv.

tion subséquente sait très bien lui conserver un sens plausible, soit en recourant aux préceptes noachiques, soit en y voyant symbolisé le meurtre (Tertullien, Chrysostome). En tout cas, il n'y a pas à parler d'un texte occidental, né à Rome au milieu du IIe siècle (Harnack) et devenant une quantité stable, opposée à un texte « oriental ». Ce texte occidental stable n'est qu'un mythe [48].

Nous aimons constater, pour notre part, une tendance à ramener le décret de quatre termes à une forme à trois termes. Nous nous sommes demandé si le Livre des Actes lui-même, au v. 21, ne contenait pas primitivement la formule à trois termes. Si, dans celle-ci, πνικτόν est généralement sacrifié, ce n'est pas toujours le cas: αἷμα peut disparaître (Origène, *in Mt.* 23, 1-12; Methodius, *de Cibis*, 6, 7: Bonwetsch, p. 435), même πορνεία (P^{15} au v. 21). Bien souvent, αἷμα et πνικτόν sont réunis en une seule expression (sanguine suffocato, vulg. etc.) [49]. L'équivalence pratique entre le sang et les viandes étouffées, avec la propension naturelle à ramener l'énumération à trois termes, suffisent à expliquer l'état de la tradition textuelle [50].

III

Après avoir concentré notre attention sur le sens et les variantes du décret apostolique, nous terminerons par une critique rapide des autres variantes du chapitre XV.

1. Au verset 7, on a lu, au lieu de ἀναστὰς Πέτρος εἶπεν, cette autre leçon: ἀνέστησεν ἐν πνεύματι (ἁγίῳ) Πέτρος καὶ εἶπεν πρὸς αὐτοῦς. L'addition est faite par Dd, version héracl. (marg.), les codices 614, 257. En outre, elle est connue de Tertullien (*De Pudic.*, 24), Ephrem [51], Cassiodore.

Nous avons vu cette variante intervenir dans la controverse antimarcionite. Irénée nous suggère en quelque sorte l'occasion de

---

[48] Il faut noter que la règle d'or s'ajoute aussi bien au texte dit oriental (à quatre termes) qu'au texte occidental, cf. G. Resch, p. 10-17.

[49] G. Resch, p. 8-10.

[50] Sur l'hypothèse d'une influence (limitée) de la théorie des trois péchés mortels, cf. G. Resch, p. 143-147.

[51] Saint Ephrem explique ainsi cette leçon: « mais Simon, qui garde le silence à Antioche, quand Paul s'avançant parle contre la Loi, maintenant que l'Esprit Saint réside sur lui, commence à parler contre les tenants de la Loi » (cf. C. Conybeare, dans *The Beginnings of Christianity*, III, Londres, 1926, p. 425).

sa naissance en stigmatisant l'affirmation des marcionites: « qui dicunt solum Paulum veritatem cognovisse, cui per revelationem manifestatum est mysterium »[52].

C'est faire trop d'honneur aux montanistes que de leur en attribuer la paternité. Elle leur est vraisemblablement antérieure. Si elle est née à Rome avant Tatien, on conçoit que celui-ci l'ait introduite dans la tradition syrienne. L'addition du verset 29, φερόμενοι, etc., déjà attestée par Irénée[53], naît vraisemblablement de préoccupations analogues, ou par résonance de la première.

Nous serions tenté de rapprocher de ces deux variantes une troisième que nous lisons au v. 12 et qui manifeste une dispersion analogue. Le début du verset se présente comme ceci dans Dd, version hérakléenne (astérisque) et Ephrem[54]: συγκατατιθεμένων δὲ τῶν πρεσβυτέρων τοῖς ὑπὸ τοῦ Πέτρου εἰρημένοις ἐσίγησεν πᾶν τὸ πλῆθος. Saint Ephrem explique:

[. . . et post sermonem il]lum approbarunt [presbyteri verba Shmavonis et si]ne dissensione de[structa est dissensio per ob]oedientiam erga Spiritu[m][55].

Dans sa pensée, l'accord de tous est motivé par le fait que Pierre a parlé sous l'action de l'Esprit-Saint. C'est bien vu. Il nous faudrait dire que les trois variantes que nous venons de relever proviennent de la même rédaction antimarcionite.

2. Au v. 1, un grand nombre de témoins lisent: ἐὰν μὴ περιτμηθῆτε καὶ τῷ ἔθει Μωϋσέως περιπατῆτε (Dd., Tertullien, *ad Marc.*, V, 2, Irénée, Jérôme *ad Gal.*, V, 2, Cyrille de Jérusalem, Didascalie[56], version hérakléenne (marg.), Ephrem, version sahidique).

Il y a beaucoup à dire pour l'authenticité de cette leçon ancienne et universelle. Elle répond au contexte du chapitre; ce qui était en

---

[52] Cf. supra, p. 108.

[53] Irén. latin et Irén. grec (glose marginale du cod. Athous); cf. Tertullien (*De Pudic.*, 12), Dd, 1739 marg. Harnack, *Das Aposteldekret*, p. 9, lie le sort de cette variante à la forme « morale » du décret.

[54] Cf. Iren, III, 12, 14. Après le discours de Jacques, Irénée ajoute: « et cum haec dicta essent et omnes consensissent ».

[55] Cf. C. Conybeare, p. 424.

[56] Les *Const. apost.* ont réuni les deux leçons: ἐὰν μὴ περιτμηθῆτε τῷ ἔθει Μωϋσέως καὶ τοῖς ἄλλοις ἔθεσιν οἷς διετάξατο περιπατῆτε. Cf. H. Achelis et J. Flemming, *Die Syrische Didaskalia* (*Texte u. Unters.*, 25, 2), p. 212.

question, ce n'était pas seulement ni avant tout la circoncision des Gentils (d'autant que l'on s'était déjà mis d'accord auparavant sur ce point), mais toute la Loi, en ce sens que les Pharisiens de Jérusalem ne voyaient d'autre issue à la situation que d'obliger les ethnico-chrétiens à vivre dans la pureté rituelle intégrale, condition nécessaire pour que leur fréquentation soit licite. D'ailleurs, la formule « recevoir la circoncision à la manière de Moïse » est pour le moins insolite et étrange. Il ne serait pas impossible que la leçon courte, limitée d'abord aux manuscrits alexandrins, provienne d'une révision consciente. On aura pris ombrage des exigences trop absolues des Pharisiens. Ou bien on aura voulu corser la narration et établir une gradation entre les exigences d'Antioche et celles de Jérusalem (v. 5).

Le cas est analogue pour la fin de la citation de l'Ancien Testament, au v. 17. La masse des témoins, les manuscrits alexandrins exceptés, lisent, au lieu de γνωστὰ ἀπ'αἰῶνος une phrase plus longue, soit γνωστὸν ἀπ'αἰῶνός ἐστιν τῷ κυρίῳ τὸ ἔργον (Dd, hérakl. marg., Ir. latin), soit la même leçon, mais au pluriel (A et les manuscrits syriens, ainsi que les Const. apost.). Que le texte alexandrin soit plus proche de la Septante et plus court ne plaide pas nécessairement pour lui.

Les recensions alexandrines, il semble, sont responsables des leçons courtes. Celles-ci sont le fruit d'une attention « savante » portée au texte de notre chapitre. Nous rapprocherions de ces corrections celle que nous signalions tantôt dans P^{45} et qui supprime καὶ τῆς πορνείας au verset 20.

3. Un dernier groupe de variantes va retenir notre attention. Elles proviennent elles aussi d'un remaniement savant, car elles ont pour but d'harmoniser les données d'un texte quelque peu inconsistant [57].

Le texte des grands onciaux (D excepté) présente une sorte de doublet. La « dispute » d'Antioche se reproduit à Jérusalem. Les formules sont à peu près les mêmes. Comparez: « Certains venant de Jérusalem, enseignaient les frères: Si vous n'êtes pas circoncis et n'observez pas les pratiques de Moïse, vous ne pouvez être sauvés » (v. 1) et: « Certains croyants, appartenant à la secte des Pharisiens, se levèrent disant: Il faut les circoncire et les obliger à garder la Loi

[57] Nous n'avons pas à discuter ici les autres hypothèses possibles, cf. *The Beginnings of Christianity*, IV, Londres, 1933, p. 169 s.

de Moïse » (v. 5). Les deux récits se continuent de la même façon, par γενομένης δὲ στάσεως καὶ ζητήσεως οὐκ ὀλίγης (v. 2) et πολλῆς δὲ ζητήσεως γενομένης (v. 7). Le rapprochement est si frappant que P^{45}, après notre dernière formule, a reproduit mécaniquement la suite du v. 2. A moins qu'il n'ait eu d'abord le dessein d'esquisser une concordance?

D'autre part le récit de l'algarade d'Antioche est si concis qu'il en est obscur, et le v. 5 s'attache brusquement et sans aucun préparation logique au contexte « antiochien »

Les modernes expliqueraient assez naturellement ces phénomènes par une hypothèse littéraire. Les exégèses des Pères ont noté la parenté du chapitre XV avec les Actes de Pierre (l'histoire de Cornélius) et leur suggestion nous a permis de déterminer le sens précis du décret apostolique. Peut-être nous aideraient-elles aussi à résoudre l'énigme de la composition du début de notre chapitre. Il suffirait d'admettre qu'à un moment donné Luc abandonne un document écrit du point de vue antiochien et partant des événements d'Antioche pour faire intervenir un récit s'intéressant, du point de vue hiérosolymitain (Actes de Pierre), à la situation des ethnico-chrétiens dans l'Eglise. Nous rapporterions au document antiochien: XV, 1-4 (parallèle à *Gal.*, II, 12); 6; 22-35 et au document Jérusalem-Césarée: 5-21 (exc. 6). Les vv. 12 et 20 apparaîtraient comme rédactionnels [58].

Les anciens ne pouvaient chercher dans cette direction; ils ont préféré, soit alléger le texte (ce serait le cas des manuscrits alexandrins), soit ajouter des explications harmonisantes. Celles-ci caractérisent le texte dit occidental [59]. Partons du codex D. Il explique d'abord pourquoi Paul et Barnabé s'en prennent aux prétentions des judéo-chrétiens d'Antioche: ἔλεγεν γὰρ ὁ Παῦλος μένειν οὕτως καθὼς ἐπίστευσαν διϊσχυριζόμενος [60]. Après quoi, pour plus de clarté, il remanie la suite: οἱ δὲ ἐληλυθότες ἀπὸ Ἰερουσαλὴμ παρήγγειλαν (au lieu de ἔταξαν, qui fait difficulté) αὐτοῖς τῷ Παύλῳ καὶ Βαρνάβᾳ καί τισιν ἄλλοις ἀναβαίνειν πρὸς τοὺς ἀποστόλους καὶ πρεσβυτέρους εἰς Ἰερουσαλὴμ [61]. Il continue l'explication: ὅπως κριθῶσιν ὑπ' αὐτοῖς περὶ τοῦ ζητήματος τούτου [62].

---

[58] Comparer avec H. Waitz, *Das Problem des sog. Aposteldekrets* dans *Zeitschr. f. Kirchengeschichte*, 55 (1936), p. 227-263.

[59] Pour Ephrem, cf. C. Conybeare, *Beginnings*, III, p. 423.

[60] La version hérakl. (marg.), gig., 20, codd. de la vulg., Ephrem sont d'accord en gros avec Dd.

[61] Dd et hérakl. marg.

[62] Dd, 614, hérakl. astérisque, Ephrem.

Enfin, au v. 5, on raccorde explicitement avec l'affaire d'Antioche: alors que, dans notre texte ordinaire, les Pharisiens ont l'air d'intervenir à Jérusalem indépendamment de ce qui s'est passé à Antioche (et ce serait bien le cas, si on admet que c'est ici que Luc commence à dépendre des Actes de Pierre), le remaniement nous dit expressément que ce sont les mêmes personnages d'Antioche qui reprennent la querelle à Jérusalem: οἱ δὲ παραγγείλαντες αὐτοῖς ἀναβαίνειν πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους ἐξανέστησαν λέγοντες [63].

La cohérence de tous ces remaniements harmonisants saute aux yeux. Ils sont aussi d'un homme qui connaît bien saint Paul: la raison apportée pour empêcher la circoncision des Antiochiens est exactement, jusqu'aux termes, celle que suggèrent les épîtres pauliniennes, la règle de stabilité (cf. I *Cor.*, VII, 8, 20, 24, 40).

Ils sont d'un homme qui n'en est pas à son coup d'essai. Nous songerions à Tatien. Von Soden y a songé d'ailleurs avant nous [64]. L'intervention de Tatien expliquerait admirablement que la tradition syrienne (héracl. marg., Ephrem) soutienne ces variantes. Et l'histoire du texte de D est assez compliquée pour admettre que l'influence de Tatien s'y fasse sentir.

Du coup, nous arrivons à une conclusion qui n'est pas pour dérouter tous les critiques: les variantes soi-disant occidentales, du moins pour notre chapitre, n'ont d'autre unité que celle, – très factice, – qui leur vient de se trouver rassemblées par le codex de Bèze.

En réalité, les variantes dites occidentales, pour notre chapitre, sont nées en Occident (variantes antimarcionites), en Syrie (variantes harmonisantes de Tatien), un peu partout (la forme « morale » du décret); ou bien elles représentent, si pas l'état primitif du texte, du moins un état très ancien (variantes qui réagissent contre la tendance abréviative des manuscrits alexandrins).

La critique textuelle, – il nous semble que c'est la leçon qui se dégage de tout ceci, – n'est pas une branche isolée de nos études. Elle se doit en particulier de rester en contact étroit avec l'histoire de l'exégèse ancienne. Et l'exégèse, de son côté, ne peut ni se dispenser de s'appuyer sur sa propre histoire, la tradition patristique, ni partir d'un texte soi-disant critique et incontesté.

---

[63] Dd, hérakl. marg. Il est vrai que Dd ajoute ici le texte alexandrin, mais ce n'est point là l'état primitif du texte. Cf. la note de Ropes, p. 423.

[64] *Die Schriften des Neuen Testaments*, I, 3, Göttingen, 1911, p. 1832–1836.

JOSEPH DE GHELLINCK, S. I.

QUI SONT LES ΩΣ ΤΙΝΕΣ ΛΕΓΟΥΣΙ DE LA LETTRE D'ARIUS?

Comme tous les documents relatifs au concile de Nicée, les lettres d'Arius ont bénéficié de l'intérêt qui s'attache aux rétroactes de la célèbre assemblée conciliaire. Les historiens et les théologiens les ont examinées à plus d'un point de vue: études qu'il n'y a pas lieu de reprendre, mais qu'il y a moyen peut-être de compléter. La première lettre d'Arius [1], adressée vers 320 à son évêque Alexandre d'Alexandrie, contient un très bref passage, cinq mots seulement, qui n'ont guère attiré l'attention, en dehors d'une courte mais substantielle communication, publiée dans le *Gregorianum* par le R. P. Arnou, professeur à l'Université Grégorienne [2]. C'est du petit membre de phrase, ὥς τινες λέγουσι τὰ πρός τι, qu'il s'agit: à sa brièveté, et plus probablement encore à son énigmatique signification, cette demi-ligne doit d'avoir passé à peu près inaperçue.

Ni Petau [3] jadis, qui parle de cette lettre plusieurs fois dans ses dépouillements patristiques fondamentaux pour l'histoire du dogme

---

[1] La lettre vient d'être rééditée critiquement par H. G. OPITZ, 1935; voir n. 6.

[2] *Arius et la doctrine des relations trinitaires*, dans *Gregorianum*, t. XIV, 1933, pp. 269-272.

[3] *Dogmata theologica*, édit. FOURNIALS, Paris, Vivès, t. II et III, 1865. Au livre V, chap. VI, 5, de son *De Trinitate* (édit. FOURNIALS, t. III, p. 130), après des extraits de la lettre d'Arius à Eusèbe de Nicomédie, Petau cite deux passages de la lettre d'Arius à Alexandre d'Alexandrie, dont l'un précède et l'autre suit le membre de phrase sur les relations (édit. OPITZ, pp. 12-13 l. 2, et p. 13 l. 17-20).

trinitaire, ni Le Bachelet [4], dans son consciencieux mémoire sur Arius et l'arianisme, ni Gwatkin [5], dans son exposé très documenté des grandes phases de l'arianisme, ne l'ont relevée. Elle a échappé aussi à l'étude doctrinale du P. Hugon [6], au livre historiquement bien présenté de Burn [7], comme au second volume de la *Church History* de Kidd [8], qui s'est cependant remarquablement documenté par le détail chez tous les témoins de la controverse nicéenne. Elle manque également à Rogala, qui s'est donné comme tâche d'examiner à fond les débuts du conflit arien, et à Seeck, dont il suit pas à pas les affirmations pour les discuter et les rectifier. Le P. d'Alès, l'abbé Bardy et avant eux le P. de Régnon utilisent quelques passages de la lettre d'Arius, mais sans en faire l'exégèse ni tenter une identification des τινές [9].

I.

Dans cette lettre, Arius développe une espèce de profession de foi qu'avec ses partisans, six prêtres, six diacres et trois évêques, chacun nommément désignés à la fin de la lettre, il présente à l'é-

---

Il ne dit rien non plus de ce membre de phrase dans sa description de la lettre d'Arius placée dans le récit des événements (livre I, chap. VII, 3, t. II, p. 324), ni dans son exposé des arguments des ariens réfutés par les pères de l'Église (livre II, chap. V, 5, pp. 419–421). Remarquons toutefois que les citations de la lettre d'Arius (au livre V, ch. VI, p. 139) sont prises à Hilaire de Poitiers, qui n'a qu'une traduction dont il sera parlé plus loin (voir n. 15 et 16), tandis que Petau pouvait disposer du texte original que lui fournissait sa propre édition d'Épiphane de Salamine, achevée vingt-cinq ans plus tôt (1622).

4 Art. *Arianisme,* dans le *Dict. de Théol. cath.*, 1901, t. I, c. 1779–1848, cfr 1779–99.

5 *Studies of Arianism,* 2e édit., Cambridge, 1900; cfr pp. 26, 31–32, 90–91.

6 E. HUGON, O. P., *Les formules dogmatiques du Concile de Nicée,* Liége, 1925; dans les *Études religieuses,* 130.

7 *Le dogme de Nicée,* Paris, 1926; la lettre est donnée en traduction pp. 58–59, mais sans aucune explication pour le passage en question; *The council of Nicaea, A memorial for its sixteenth centenary,* Londres, 1925, pp. 6–7.

8 *A history of the Church to A. D.* 461, Oxford, t. II, 1922, pp. 14–15 et 17.

9 S. ROGALA, *Die Anfänge des arianischen Streites,* dans les *Forschungen zur christlichen Liter.-und Dogmengesch.*, t. VII, 1, 1907, pp. 1–37; O. SEECK, *Untersuchungen zur Gesch. des Nicänischen Konzils,* dans la *Zeitschr. für Kirchengesch.*, t. XVII, 1897, pp. 1–71 et 319–362; Th. de RÉGNON, *Études de théologie positive*

vêque d'Alexandrie, Alexandre [10]. Il y explique ce qu'il admet de chacune des trois hypostases, surtout à propos du Père et du Fils. De celui-ci, produit avant les siècles, il dit qu'il n'existait pas avant d'être engendré, il est produit, ἀχρόνως, en dehors du temps, avant toute chose; car il n'est ni éternel ni coéternel au Père, ni engendré ou sans principe avec le Père ; il n'a pas non plus l'existence en même temps que le Père, « comme le disent au sujet des êtres unis par une relation quelques-uns qui introduisent ainsi deux principes sans commencement (ou non-engendrés) ». Mais comme monade et principe de tous les êtres, Dieu est au-dessus, le premier de tous les êtres. Voici le texte :

Οὐδὲ ἅμα τῷ Πατρὶ τὸ εἶναι ἔχει, ὥς τινες λέγουσι τὰ πρός τι, δύο ἀγεννήτους ἀρχὰς εἰσαγηγούμενοι.

C'est cette phrase [11], « comme quelques-uns le disent des relations, faisant intervenir ainsi deux principes sans commencement », ὥς τινες λέγουσι, qu'il faut examiner de plus près : qu'est-ce que ces τὰ πρός τι ? qui sont ces τινὲς λέγουσι ? que veut dire Arius dans ce passage ?

---

sur la sainte Trinité, 3e série, Paris, 1898, pp. 202 et 255; A. d'ALÈS, *Le dogme de Nicée*, Paris, 1926, pp. 58-59 (traduction de la lettre); BARDY, dans *Histoire de l'Église depuis ses origines*, Paris, t. III, 1936, pp. 71-77.

[10] La meilleure édition du texte de la lettre se trouve dans les *Athanasius Werke*, édités avec une collaboration américaine par l'Académie de Berlin, en trois volumes, dont le dernier devait comprendre les documents pour l'histoire du conflit arien; mais la mort du principal éditeur de cette partie, Hans Georg OPITZ, victime de la guerre sur le front russe, remet en question la continuation de l'entreprise. On trouvera cette lettre au document 6, 2e livraison de la publication, pp. 12-14, Berlin, 1935. On le trouve aussi dans la documentation fournie par saint ATHANASE, *De synodis Arimini et Seleuciae habitis*, 16 (*PG*, XXVI, 709) et par saint ÉPIPHANE, *Panarion* ou *Adversus haereses*, LXIX, 7-8 (édit. HOLL, t. III, Leipzig, 1933, pp. 157-159, dans *Die griechischen christlichen Schriftsteller*, de Berlin, t. XXXVII de la publication, ou dans *PG*, XLII, 213-216. Une traduction latine s'en trouve dans le *De Trinitate*, ou mieux le *De fide*, de saint Hilaire de Poitiers, édit. COUSTANT, IV, 12-13, outre I, 23 et VI, 5 (*PL*, X, 104*b*-107*a*, 39*c*-40*a* et 160*a*-161*b*; édit. COUSTANT-MAFFEI, Vérone, 1730, t. II, c. 79-81, 15*cd* et 134*d*-135*d*).

[11] Edit. OPITZ, p. 13, ligne 12; ATHANASE, *De synodis Arimini etc.*, 16 (*PG*, XXVI, 709*c*); ÉPIPHANE, *Haer.*, LXIX, 8 (édit. HOLL citée, p. 158, l. 29-30; *PG*, XLII, 216*a*). – Nous nous faisons un devoir de remercier le P. E. de Strycker, notre ancien élève et ami qui, avec sa compétence habituelle, nous a fourni d'utiles suggestions pour l'étude de ce passage et de Simplicius.

Manifestement, ces τὰ πρός τι répètent l'expression technique courante dans la philosophie aristotélicienne et stoïcienne pour désigner les relations. On la trouve au chapitre VII des *Categoriae* d'Aristote et dans les fragments conservés de Chrysippe, de la *Physique* surtout [12]. Pas n'est besoin d'examiner ici si cette partie de la *Logique* aristotélicienne provient vraiment du maître, ou si elle est due à un disciple anonyme, qui aurait complété le traité des prédicaments. Au troisième et quatrième siècle après Jésus-Christ, cette doctrine, quelle qu'ait été sa provenance, était depuis longtemps bagage d'école qu'on trouve dans l'héritage aristotélicien et stoïcien. Inutile donc de nous attarder à cette discussion de provenance.

L'authenticité de la lettre n'est pas mise en doute, pas plus que l'intégrité de son texte. Car elle a été conservée par trois témoins, dont l'un, il est vrai, n'est qu'un traducteur, et sur la suggestion de saint Ambroise, elle avait été publiquement lue au synode d'Aquilée en 381, pour confondre deux évêques d'Illyrie, Pallade et Secundien. Mais les deux autres, témoins qui s'étaient fait la main par l'habitude de recourir aux documents, ont eu le texte original grec sous les yeux. Ce sont Athanase lui-même, dans son *De Synodis Arimini et Seleuciae habitis* (359), qui dès 348 utilisait les pièces documentaires dans son *Apologia contra Arianos* et en 358 dans son *Historia Arianorum ad monachos* [13], et Épiphane, dans la longue notice documentée de son *Panarium*, ou *Contra haereses*, sur les Ariens de toute nuance, où il s'appuie sur beaucoup de textes originaux [14]. Hilaire de Poitiers, lui

[12] *Categor.*, 7 (*Aristotelis opera*, édit. Bekker, de l'Académie de Berlin, 1831, t. I, pp. 6-8; édit. Didot, chap. V (chap. 7 de Bekker, pp. 8-13); pour l'emploi du mot et la doctrine résumée, voir l'*Index aristotelicus* de H. Bonitz, Berlin, t. V, 1870, p. 642, et l'*Index nominum et rerum absolutissimus*, très développé, de l'édit. Didot des *Opera Aristotelis*, t. V, pp. 679-680. - J. von Arnim, *Stoïcorum veterum fragmenta*, Leipzig, 1903, t. II (Chrysippe), n. 369 et suiv., sur les *Categoriae*, n. 399-404, sur les relations, pp. 132-133 et 170; voir aussi l'*Index verborum, notionum*, etc., t. III, 1924, pp. 123 et 140. La variante ἀγέννητον ou ἀγένητον n'a pas besoin de nous retenir; elle est sans conséquence pour notre recherche.

[13] Voir Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. III, Fribourg en Br., 1912, pp. 62 et 61.

[14] Id., ibid., pp. 295 et 298; il n'est question ici que du souci documentaire d'Épiphane, quoi qu'on puisse penser de sa mise en œuvre et de son interprétation des documents accumulés; pour les hérésies du IVe siècle, son *Panarium* est une source contemporaine, de haute valeur; voir R. A. Lipsius, art. *Epiphanius*, dans le *Dictionary of christian Biography*, 1880, t. II, pp. 149-156, surtout p. 154, que répète en le résumant N. Bonwetsch, art. *Epiphanius*, dans la *Realencyclop-*

aussi, en polémiste désireux de s'appuyer sur une documentation sérieuse, comme le prouve la série d'actes [15] conservés dans son *De synodis seu de fide Orientalium*, et dans ce qu'on a appelé ses *Fragmenta ex opere historico*, a inséré la traduction de la lettre dans son *De Trinitate* ou mieux son *De Fide* (IV, 12-13), et il y revient en deux endroits différents (I, 23 et VI, 5). Mais le traducteur, quel qu'il soit, ou le copiste, a dû être embarrassé par les τὰ πρός τι, ce qui lui a fait donner à la locution un tout autre sens que celui des relations [16]: *sicut quidam dicunt aut aliqui duo non nata principia introducentes*. Rien ne nous porte à attribuer la faute de traduction à saint Hilaire lui-même, s'il est l'auteur de la traduction, comme il l'est sûrement pour les pièces réunies dans son *De synodis*. La manière dont il analyse les concepts dans ses traités dogmatiques, notamment dans son *De synodis seu de fide Orientalium*, à propos des mots *essentia*, *substantia*, *natura*, et d'autres, et la façon heureuse dont il exprime la relation du Père et du Fils montrent bien qu'il était à même de comprendre une expression technique [17]. Saint Jérôme, toujours parcimonieux d'éloges quand il s'agit de contemporains, n'avait

---

für protest. Theologie und Kirche, t. V, p. 520, l. 58; même appréciation favorable de JÜLICHER, malgré son peu d'estime pour l'auteur, art. *Epiphanios*, dans PAULY–WISSOWA, t. VI, 1907, art. *Epiphanios*, 3, c. 193–194.

[15] BARDENHEWER, op. cit., t. III, pp. 380 et 382–386, avec la bibliographie y mentionnée. Les documents des synodes semiariens et des confessions de foi du *De synodis seu de fide Orientalium* ont été traduits ou revus avec soin par Hilaire lui–même (*De synod.*, 9; *PL*, X, 486, *a*, *b*); ce qui a fait croire à Érasme et à d'autres que le *De synodis* n'est qu'une œuvre traduite du grec (voir la préface de dom COUSTANT, n. IV; *PL*, X, 473 *a–d*).

[16] Toutefois, les mots mêmes, qu'emploie le traducteur déconcerté, portent à leur manière témoignage en faveur de la teneur originale: la présence de ce mot *aliqui* dans la phrase *sicut quidam dicunt aut aliqui . . . introducentes*, s'explique très vraisemblablement par une transformation, ou mieux une déformation, de la vraie traduction des τὰ πρός τι, *ea quae sunt ad aliquid*, auxquels le copiste n'aura rien compris. Un des manuscrits utilisés par l'édition de dom Coustant, celui de la Basilique de Saint–Pierre, porte *aut alii qui*, au lieu de *aut aliqui . . . introducentes* (voir la note *m* dans *PL*, X, 106*d*, ou la note *b* dans l'édit. COUSTANT–MAFFEI, t. II, c. 81); ce qui ne change rien à la conclusion énoncée ci–dessus au sujet de cette transformation par le copiste, la leçon de ce manuscrit semblant dériver de *aut aliquid* pour aboutir à un texte plus recevable à ses yeux.

[17] Par exemple au n. 17 du *De synodis* (*PL*, X, 494 *ab*), et au livre VII, chap. 32, du *De Trinitate* (*PL*, X, 227*a*); JÉROME, *Epist.*, XXXIV, 3, édit. HILBERG, dans CSEL, t. LIV, 262: «graecarum litterarum quandam aurulam ceperat» (*PL*, XXII, 449).

sans doute pas grande estime de la science du grec chez l'évêque de Poitiers, mais ce mot *aliqui*, corruption vraisemblable de *ad aliquid*, en passant peut-être par *aut aliquid*, ferait attribuer la faute à un copiste plutôt qu'au traducteur lui-même.

Dans un autre passage de son *De Trinitate*, Hilaire parle de nombreux auteurs de cette lettre: *a multis editam* (I, 23). Mais il y a toute vraisemblance que ces *multi* désignent les cosignataires de la lettre, prêtres, diacres et évêques, dont les noms sont conservés. Le même document revient chez Hilaire au chapitre VI, 4 et 5, mais sans particularité qui nous intéresse. Le récit des séances du concile d'Aquilée laissé par saint Ambroise [18] mentionne diverses fois la lettre d'Arius, mais n'en donne pas le texte. Elle ne nous est donc ici d'aucun secours, en dehors de la question d'authenticité, qui du reste ne laisse place à aucun doute.

Quoi qu'il en soit de l'auteur de cette traduction, ou du copiste sur qui retomberait la responsabilité de la faute, le texte originel enlève tout doute sur la vraie teneur du passage des τὰ πρός τι. Saint Athanase, qui en parle le premier, n'avait pas de peine à en trouver le texte dans les archives épiscopales, puisque la lettre avait pour destinataire son prédécesseur, Alexandre. Or, nous savons que ses prédécesseurs, tel Denys d'Alexandrie, tel aussi Denys de Corinthe déjà, avaient soin de constituer des dossiers épistolaires [19], et le texte se retrouve sans variante de conséquence chez Épiphane de Salamine [20], dont la documentation arienne et semiarienne est en général considérée comme sérieuse.

---

[18] *Epist.* IX de la première série des lettres d'Ambroise, n. 12, 43, 51, 55 etc. (*PL*, XVI, 919*d*, 929*d*, 931, 933); HEFELE-LECLERCQ, t. II, p. 51.

[19] Voir EUSÈBE, *HE*, IV, 23, 11-13, VI, 43, 2, 3 et suiv., 45, 46, 5, VII, Introd. et 3, 4, 5 et suiv.: édit. SCHWARTZ, dans les *Griech. christl. Schriftsteller*, t. IX, I, p. 378, ou SCHWARTZ-GRAPIN, daus *Textes et documents* de HEMMER-LEJAY, t. I, pp. 464-467, t. II, p. 268 et suiv., pp. 294, 300 et suiv.; HARNACK, *Gesch. der altchristl. Literatur*, t. I, 1893, pp. XXX-XXXI.

[20] Quoique représentée par quelques témoins plus anciens de trois siècles, la tradition manuscrite des œuvres d'Épiphane est beaucoup moins riche que celle d'Athanase, qui fournit au moins cinq manuscrits pour la partie de ses œuvres qui contient la lettre d'Arius. Les trois manuscrits les plus anciens d'Épiphane, Vatic., graec. 503 (IXe s.), Gênes, Bibl. miss. urb., graec. 4 (IXe s.), et Venise, Marc., graec. 125 (XIe s.), ne dépassant pas les hérésies 46, 42 ou 64, les éditeurs postérieurs à Petau, Opitz y compris, n'ont eu en plus à leur disposition pour établir leur texte que le manuscrit d'Iéna (ms. Bose 1) de l'an 1304, édité en 1544 à Bâle par J. Oporinus, et d'où dérivent directement ou médiatement quelques

II.

Nous pouvons donc passer au texte lui-même [21]. A première vue, il n'a pas l'air bien compliqué. Mais, à y regarder d'un peu plus près, on constate vite que la phrase est elliptique et qu'elle condense une pensée qu'il n'est pas aisé de dégager. Arius a–t–il voulu dire beaucoup de choses en peu de mots? ou a-t–il été laconique pour ne pas se révéler entièrement? il serait difficile de le dire.

Si l'on s'en tient aux normes grammaticales, les τινές désignent bel et bien des écrivains chrétiens, ses adversaires. L'auteur de la lettre n'aurait en vue qu'une objection tirée de l'enseignement aristotélicien ou stoïcien sur les relations, τὰ πρός τι, terme technique pour désigner ce prédicament. L'interprétation strictement grammaticale qui fait de ces τινές des chrétiens orthodoxes, adversaires d'Arius, est commandée par les quatre mots qui suivent: δύο ἀγεννήτους ἀρχὰς εἰσαγηγούμενοι. Ce participe pluriel se rapporte évidemment aux τινὲς λέγουσι, sans quoi il n'y aurait pas de sujet logique dans la phrase. Arius aurait donc en vue des opposants orthodoxes, qui établissent la coéternité du Père et du Fils par l'argument des relations. Il ne s'agirait plus que de les identifier.

A la rigueur cependant, une autre interprétation est possible: on pourrait concevoir que dans sa propre pensée, Arius se déclare opposé à la possibilité d'un argument en faveur de la coéternité du Père et du Fils éventuellement basé sur la coexistence des êtres corrélatifs enseignée dans certaines écoles philosophiques, en d'autres termes on pourrait concevoir qu'il rejette, ou mieux qu'il prévient, l'argument ou l'objection possible tirée de cette coexistence comme preuve de la coéternité du Père et du Fils. Mais, la phrase δύο ἀγεν-

---

copies du XVe ou du XVIe siècle; Petau n'avait le texte de ce manuscrit que par l'édition de J. Oporinus de 1544 et par la traduction latine de Jean Cornarius (Bâle, 1543). Sur tout ceci, voir HOLL, *Die handschriftliche Ueberlieferung des Epiphanius*, dans les *Texte und Untersuchungen*, t. XXXVI, II, Leipzig, 1910, pp. 3-13, et H. LIETZMANN, dans la courte introduction de l'édition d'Épiphane, t. III, 1933, pp. VIII–IX. Sur la lettre d'Arius, le commentaire de HOLL, à en juger par les deux premiers volumes, aurait sans doute fourni quelques renseignements plus amples; LIETZMANN a visé à plus de brièveté (ibid., p. VII).

[21] Édit. OPITZ, p. 13, l. 12; ATHANASE, *De synod. Arim. etc.* 16 (*PG*, XXVI, 709 *c*); ÉPIPHANE, édit. HOLL, p. 158, l. 29-30; *PG*, XLII, 216 *a*.

νήτους ἀρχὰς εἰσαγηγούμενοι, qui semble viser un groupe bien réel, et la grammaire permettent-elles de donner à ce participe εἰσαγηγούμενοι, la valeur d'une phrase hypothétique: « comme le disent certains à propos des êtres relatifs, dans un enseignement des écoles qui ferait ainsi introduire deux principes sans commencement »?

On est amené ainsi à se poser la question: qui sont, parmi les adversaires d'Arius, ces évêques ou ces théologiens désignés par les τινές? et devant l'embarrassant silence à peu près complet des témoins, on en vient à se demander s'il n'y a pas lieu de préférer cette autre interprétation, qui sacrifie un moment la grammaire pour entrer davantage dans la psychologie d'Arius. En ce cas, la petite section de phrase, ὥς τινες .... εἰσαγηγούμενοι, serait elliptique, ou marquerait un hiatus non pas dans la pensée d'Arius mais dans la manière de l'exprimer: au mépris des normes sur le sujet grammatical et sur le sujet logique d'une proposition, Arius condenserait ici deux idées, ou mieux, passerait d'une idée à l'autre, et la traduction de la phrase serait celle-ci: « Nous n'admettons pas que le Fils ait l'existence en même temps que le Père, comme certains le disent des τὰ πρός τι, ce qui aurait comme conséquence d'introduire deux principes sans commencement ou inengendrés ». En ce cas, le mot εἰσαγηγούμενοι ne se rapporterait plus aux théologiens orthodoxes, mais à un groupe de philosophes indéterminés, partisans de cette doctrine scolaire des relations, mais sans qu'ils l'aient eux-mêmes appliquée aux questions trinitaires. Manifestement, aucune école philosophique alors n'est allée jusque-là. On sait d'ailleurs que l'opposition de l'enseignement philosophique grec à l'idée chrétienne et son attachement au paganisme, lui a finalement valu la fermeture de l'école d'Athènes sous Justinien (529) et amené le départ de Simplicius et de ses amis pour la Perse. Le « saut » dans la pensée d'Arius consisterait ainsi à passer de l'enseignement sur les τὰ πρός τι aux conséquences qu'aurait cette doctrine philosophique sur le terrain trinitaire. En ce cas, grammaticalement, la phrase ne peut être strictement qualifiée d'incorrecte, si l'on veut y voir le reflet de la psychologie d'Arius énoncée de cette manière: « comme le disent certains à propos des êtres corrélatifs, introduisant ainsi comme conséquence, si on admettait leur dire, la coexistence de deux principes non engendrés ou sans commencement ». L'objection viendrait ainsi non pas d'adversaires orthodoxes, mais serait une difficulté théorique tirée d'une doctrine scolaire, non pas un argument formulé par des théologiens orthodoxes, ni une déduction déjà énoncée par l'ensei-

gnement philosophique, mais une simple objection que se fait Arius dans ses réflexions pour la prévenir et l'écarter, comme il avait écarté plus haut celle qu'il tirait de l'explication donnée par Valentin le Gnostique, par Sabellius, par Mani, par Hiéracas. Mais ici, au lieu de s'appuyer sur des exemples de personnages historiques, sa réponse ne viserait qu'une difficulté hypothétique. La réputation de dialecticien, attachée dès le début au nom d'Arius, et attestée au siècle suivant par Socrate et Sozomène [22], ne rend pas invraisemblables pareils raisonnements chez Arius.

III.

Cette manière d'interpréter le texte aurait l'avantage de supprimer la recherche d'identification du côté des théologiens orthodoxes adversaires d'Arius et de la limiter à l'enseignement général des écoles de logique, ou de leurs principaux représentants du moment. C'est de ce côté qu'il faudrait donner quelques coups de sonde. Dans cette recherche, les mots ἅμα τῷ Πατρὶ τὸ εἶναι [23] peuvent être de quelque secours, à condition toujours de respecter l'hiatus ou le saut dans la pensée d'Arius qui, du principe supposé admis de la coexistence des êtres corrélatifs passe à l'application de ce principe à l'affirmation de l'origine simultanée du Père et du Fils; car il va de soi que ce n'est pas dans les enseignements des prédicaments chez les maîtres payens de philosophie qu'on peut s'attendre à des applications aux dogmes trinitaires.

L'enseignement aristotélicien sur le ἅμα τὸ εἶναι, dans la corrélation, n'admettait pas pour tous les êtres corrélatifs la coexistence simultanée en vertu de leur nature même:

> Δοκεῖ δὲ τὰ πρός τι ἅμα τῇ φύσει εἶναι, καὶ ἐπὶ μὲν τῶν πλείστων ἀληθές ἐστιν... Οὐκ ἐπὶ πάντων δὲ τῶν πρός τι ἀληθὲς δοκεῖ τὸ ἅμα τῇ φύσει εἶναι [24].

---

[22] SOCRATE, *HE*, I, 5, 2: ἀνὴρ οὐκ ἄμοιρος διαλεκτικῆς λέσχης (édit. HUSSEY, Oxford, 1853, t. I, p. 11; *PG*, LXVII, 41 *a*); SOZOMÈNE, *HE*, I, 15, 3: διαλεκτικώτατος γενόμενος (édit. HUSSEY, Oxford, 1860, t. I, p. 72; *PG*, LXVII, 905 *a*).

[23] Édit. OPITZ, p. 13, l. 11; édit. HOLL, p. 158, l. 28-29.

[24] *Categor.*, VII, 7 *b*, 15-16, 22-23 etc.; édit. DIDOT, ch. 5, n. 16-17, p. 11.

Il ne l'admettait que pour la plupart des cas, mais pour d'autres il la niait et cette restriction de l'universalité a donné lieu à beaucoup d'ἀπορίαι et de λύσεις chez ses disciples et chez les commentateurs des siècles suivants, sans réponse définitive. Cela fait pressentir que l'idée d'Arius ne reproduisait pas l'enseignement aristotélicien traditionnel, mais que celui-ci devait avoir reçu en cours de route un important complément ou un redressement à propos de la totalité des cas du ἅμα τὸ εἶναι. Y a-t-il des traces de cette rectification complémentaire dans les représentants des écoles à l'époque qui précède Arius ? Si nous ne trouvons pas de trace de cette doctrine de la coexistence simultanée des êtres corrélatifs, il faudra bien conclure que l'affirmation d'Arius suppose un complément à leur pensée, qui la modifie, ou qu'elle vise un autre groupe de personnages.

Sur les vicissitudes de l'enseignement philosophique durant l'époque hellénistique et les premiers siècles chrétiens, le seul peut-être des commentateurs d'Aristote qui permette d'espérer quelque lumière est Simplicius [25], le dernier de la série des grands néoplatoniciens de l'école d'Athènes, mais de sympathie aristotélicienne et d'un éclectisme conciliateur assez marqué, tel qu'on le rencontre fréquemment alors, depuis deux siècles au moins. Son grand commentaire des *Catégories* d'Aristote [26] vient assez tard puisqu'il se place dans la première moitié du VI[e] siècle, au lendemain de la fermeture de l'école d'Athènes par Justinien (529) et après son retour de Perse à Athènes en 533; mais il est beaucoup plus fourni de renseignements historiques sur le passé de l'école que ceux des autres commentateurs et il cite un certain nombre de disciples d'Aristote, de stoïciens, de pythagoriciens, de néoplatoniciens, soit sous leur nom, soit par groupes anonymes: ἄλλοι δὲ λέγουσι, τινὲς δὲ ἀποροῦσι δὲ καὶ ἄλλας ἀπορίας [27].

---

[25] Sur Simplicius, voir PRAECHTER-UEBERWEG, t. I, 1926, pp. 634-635 et 195*, outre la notice très précise du même PRAECHTER dans PAULY-WISSOWA, *Realencyklop. Altert.*, 2e série, t. III, 1929, art. *Simplicios*, 10, c. 204-213; Ed. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, Leipzig, 1903, 4e édit., t. III, II, pp. 909-917.

[26] *In Aristotelis Categorias commentarium*, édit. C. KALBFLEISCH, dans les *Commentaria in Aristotelem graeca*, Berlin, 1907, t. VIII.

[27] Voir pp. 187, l. 24, 201, l. 34, 195, l. 31. Simplicius figure pour une assez large part, moindre toutefois que celle de Galien, de Sextus Empiricus et d'autres, dans la documentation stoïcienne des *Fragmenta Stoïcorum veterum* de von ARNIM cités plus haut.

Très développée chez lui[28] jusqu'à occuper une cinquantaine de pages, le chapitre des τὰ πρός τι donne une attention spéciale à la question du τὰ πρός τι ἅμα εἶναι[29] et soulève à ce sujet une suite d'apories, dont il laisse plus d'une fois les solutions, τὰς λύσεις, indécises. C'est dans cette question qu'intervient la relation de Père et de Fils[30], dont Aristote ne faisait pas mention; la coexistence, dit-il, selon Archytas et d'autres, peut se produire soit selon la subsistence: καθ' ὑπόστασιν, comme celle du soleil et de la lumière, ailleurs la chaleur et le feu[31], soit selon la relation κατὰ σχέσιν: à la mort du fils, disparaît cette coexistence, τὴν κατὰ σχέσιν συνύπαρξιν ἀπόλλυσιν[32]. Puis il passe aux avis opposés, τοὺς ἐναντίους λόγους[33], et entre dans de longs développements[34] sur la coexistence, ἅμα τὸ ὑπάρχειν, du sensible et de l'objet de la science, ἐπιστητόν, avec la sensation, αἴσθησις et la science, ἐπιστήμη, sur la quadrature du cercle, τετραγωνισμὸς κύκλου, sur la réversibilité des affirmations, par exemple sur la ressemblance de l'homme avec Dieu[35], de l'εἰκών, avec son modèle, παραδείγματι, mais dont il rejette la réciprocité, sur la question, fort débattue, si la substance peut prendre rang parmi les τὰ πρός τι[36], et il commence alors une nouvelle ἀπορία.

Nous avons mentionné surtout les matières qui pouvaient se rapprocher des questions voisines des débats trinitaires. Mais nulle part il n'y a contact établi ni de nom cité qui puis e faire lumière; encore moins, un énoncé ferme comme λύσις, d'ἀπορία, qui représente l'enseignement supposé par l'idée d'Arius. Un seul passage pourrait

---

[28] Voir pp. 155-206.

[29] Voir pp. 189-197.

[30] Voir p. 190, l. 5, 13-14, 17-20, et déjà p. 182, l. 5, pp. 182-183. La comparaison avec le soleil et la lumière semble revivre dans ORIGÈNE (*Fragments latins, In Epist. ad Hebraeos*; *PG*, XIV, 1307, édit. LOMMATZSCH, *Origenis opera omnia*, Berlin, 1835, t. V, p. 297), conservés par Pamphile dans son *Apologia pro Origene*, dont on n'a que le livre I dans la traduction de RUFIN (*PG*, XVII, 561 *b*). Mais Origène s'appuie-t-il sur les τὰ πρός τι de ce chapitre d'Aristote? Avant lui, saint Justin employait déjà la même comparaison (*Dialog. Tryphon.*, 128, 3; édit. ARCHAMBAULT, dans *Textes et Documents* de HEMMER-LEJAY, t. XI, II, p. 256).

[31] Voir p. 182, l. 5.

[32] Voir p. 190, l. 18.

[33] Voir p. 190, l. 31.

[34] Voir pp. 190-196; p. 192, l. 15 (τετραγωνισμὸς κύκλου).

[35] Voir p. 201, l. 25-30.

[36] Voir p. 197, l. 1 et suiv.

faire exception, celui où Simplicius semble admettre la possibilité d'une conséquence[37]: s'il y a σχέσις persistante, il doit y avoir coexistence entre les deux termes de la relation, et là il approuve Aristote. Est-ce une considération de ce genre qui prêtait son appui à l'idée combattue par Arius ? Il faut avouer que c'est peu de chose et il vaudra mieux chercher d'un autre côté les adversaires visés dans la lettre d'Arius.

Contemporain de Simplicius et converti au christianisme vers 529, Jean Philopon laisse des traces de ses nouvelles croyances et de ses erreurs dans ses écrits philosophiques, à tendances conciliatrices; il professe l'universalité de la thèse sur la coexistence des τὰ πρός τι. Mais il la donne comme son avis personnel, sans retour rétrospectif jusqu'à l'époque antérieure. Il eût été plus intéressant pour notre recherche de pouvoir interroger le grand commentateur d'Aristote, qui appartient à la génération précédant Arius et qui dirige l'école péripatéticienne d'Athènes entre 198 et 211; mais parmi ses commentaires conservés, ne figure pas celui des *Categoriae*[38].

Claude Galien[39], le médecin-philosophe de Pergame, d'Alexandrie et de Rome, aristotélicien très éclectique, un des esprits les plus ouverts et les plus cultivés du IIe siècle (129-199), qui connaît les chrétiens en adversaire, mais a des paroles élogieuses pour leur continence, a laissé un nom fort en honneur chez les hérétiques artémonites, chez qui il règne surtout par son souci du syllogisme et par sa logique, ce qu'Eusèbe a voulu perpétuer par son histoire. Cette popularité, équivalente à un culte au dire d'Eusèbe[40], nous dispense de songer à lui pour l'énoncé du principe qui appuie la coéternité du Fils, évidemment niée par les artémonites.

Parmi les philosophes du IIIe siècle, on peut laisser de côté, malgré leur importance dans l'histoire de la pensée, les néoplatoni-

---

[37] Voir p. 190, l. 20, 23-24.

[38] Ὥστε ὑγιὴς ὁ λόγος ἐπὶ πάντων ὁ λέγων τὰ πρός τι ἅμα τῇ φύσει εἶναι. *In Categor.* 7, édit. A. Busse, dans les *Commentaria in Aristotelem graeca*, t. XIII, I, Berlin, 1898, p. 124, l. 13-14. Sur Philopon, voir Praechter-Ueberweg, op. cit., t. I, p. 643. - Sur Alexandre d'Aphrodisias, voir Praechter-Ueberweg ibid., pp. 564-565.

[39] Sur Galien, voir Praechter-Ueberweg, t. I, 1926, p. 563-564; H. Schöne, *Ein Einbruch der antiken Logik und Textkritik in die altchristliche Theologie*, dans *Pisciculi Fr. Jos. Dölger dargeboten*, Münster, 1939, pp. 252-265; voir pp. 260-262.

[40] *HE*, V, 28, 14; édit. Grapin, t. II, pp. 136-142, cfr p. 139.

ciens Porphyre et Plotin, qui sont trop opposés au christianisme pour pouvoir servir d'appui aux adversaires d'Arius, le premier surtout par ses attaques directes et méprisantes contre les chrétiens, le second par sa doctrine de la progression décroissante entre les trois hypostases-principes, dont on trouve le reflet dans Origène et le décalque dans les conceptions, crûment subordinatiennes, des ariens, des Eunomiens et des semiariens [41].

Deux siècles après Simplicius, saint Jean Damascène, qui a eu soin de réunir dans la première partie de sa trilogie, Πηγὴ γνώσεως [42], tout ce qu'il trouvait de vrai et d'utile dans la sagesse antique, et qui a donné à notre dogme trinitaire et christologique le revêtement philosophique que l'on sait, pas aussi aristotélicien toutefois qu'on l'a cru jadis, ne doit rien avoir rencontré qui pût lui servir d'appui pour l'exposé des relations trinitaires, car son chapitre des relations, περὶ τῶν πρός τι, et celui de la coexistence περὶ τοῦ ἅμα, très brefs, sont muets à cet égard [43].

Il y a encore Anatole de Laodicée [44], un des rares représentants chrétiens sinon le seul jugé capable de prendre rang dans l'enseignement philosophique aristotélicien à l'école d'Alexandrie après le brillant succès d'Alexandre d'Aphrodisias, l'exégète par excellence dans la succession des maîtres, ὁ ἐξηγητής. Mais en dehors d'une courte notice, très élogieuse, fournie par Eusèbe de Césarée, et d'une mention d'Eunape [45], qui fait de lui le maître de Jamblique, identification chronologiquement possible, il ne reste presque aucune trace de son enseignement ni de son œuvre, en dehors des mathématiques; sa nomination comme « coadjuteur » de l'évêque Théotecne de Césarée,

---

[41] Voir E. Vandenbussche, *La part de la dialectique dans la théologie d'Eunomius « le technologue »*, dans la *Revue d'hist. ecclés.*, t. XL, 1944-45, pp. 47-72, surtout p. 70 et n. 2 et 3.

[42] Prolog., *PG*, XCIV, 524*c*; sur ses initiatives philosophico-dogmatiques, voir Ueberweg-Geyer, *Grundriss*, t. II, 1928, pp. 130-131.

[43] *Dialectica*, 50 et 60; *PG*, ibid., 528-632 et 649 *ab*.

[44] Voir Bardenhewer, op. cit., t. II, 2e édit., 1914, pp. 227-230; Ueberweg-Praechter, *Grundriss*, t. I, pp. 655-656 et 200; Hultsch, art. *Anatolius*, 5, dans Pauly-Wissowa, op. cit., t. I, c. 2073; Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, t. III, I, 4e édit., 1909, p. 830, n. 2. Sur la date, Harnack, *Gesch. der altchristl. Literat.*, t. I, pp. 436-437 et *Chronologie*, t. II, pp. 75-79.

[45] Eusèbe, *HE*, VII, 32, 6-22, édit. Grapin, t. II, pp. 400-410; Eunape, *Vitae Sophistarum*, 11, édit. Boissonade de 1822, reprise dans Didot, Paris, 1849, p. 457.

puis son élévation vers 268 ou peu après au siège de Laodicée l'éloigne d'Alexandrie, pour le faire désormais déployer son activité en Syrie.

IV.

Il ne reste donc plus qu'à chercher ailleurs les adversaires visés par Arius.

S'il n'y avait pas dans la lettre d'Arius le recours explicite aux termes techniques des τὰ πρός τι et ἅμα τὸ εἶναι, la réponse serait facile. Car à l'époque d'Arius, on pouvait facilement dresser la liste des auteurs chrétiens qui s'étaient appuyés sur les dénominations de Père et de Fils pour établir la coexistence ou la coéternité du Verbe. C'est un des mérites des pages du P. Arnou[46] d'avoir apporté des témoignages très nets à ce sujet, celui de Denys d'Alexandrie par exemple et celui de Novatien, celui du pseudo-Athanase et d'autres encore[47], outre celui de saint Hilaire, et avant lui ceux de saint Justin et d'Origène, mentionnés dans une note précédente. Mais, chose curieuse, ce fragment d'Origène sur la comparaison du soleil et de la lumière, fragment conservé en latin seulement par l'*Apologie* de Pamphile pour Origène, prévient, en quelque sorte, l'objection d'Arius, par les mots qu'il ajoute pour justifier son recours à la comparaison, « ne duo principia videamur inducere »[48]; c'est à l'opposé d'Arius, qui disait: δύο ἀγεννήτους ἀρχὰς εἰσαγηγούμενοι.

Mais, dans aucun de ces témoignages ne se rencontrent les expressions techniques dont Arius semble bien dénoncer l'emploi chez ses adversaires. Ceux-ci seraient donc exclusivement ceux qu'il aurait désignés collectivement. On peut se demander aussi avec doute s'il avait bien en vue des hommes comme Denys d'Alexandrie, du patronage duquel les Ariens ne tarderont pas à se servir: difficulté qui embarrassera Athanase et Basile, et à laquelle chacun ne répond pas

[46] Article cité du *Gregorianum*, t. XIV, 1933, pp. 271-272.

[47] Denys, *Elenchus et Apologia*, edit. Feltoe, 13, daus les *Cambridge patristic Texts*, 1904, p. 187, 19, p. 191; dans Athanase, *De sententia Dionysii*, 14, 15 et 17 (*PG*, XXV, 500 *cd*, 501 *d*-504 *a*, 504 *c*-505 *a*); Novatien, *De Trinitate*, 15 et 31, édit. Fausset, dans les *Cambridge patristic Texts*, 1909, p. 52, l. 18-21, p. 119, l. 5-10 (*PL*, III, 941 *ab* et 979 *a*); Pseudo-Athanase (Apollinaire?), *Oratio IV contra Arianos* (*PG*, XXVI, 468 *b*); Hilaire, *De Trinitate* ou mieux *De fide*, VII, 32, à rapprocher de VII, 31 (*PL*, X, 227 *a* et 226 *b*).

[48] Voir plus haut n. 30.

de la même façon. Quant à Novatien, dont les témoignages sont remarquables, la thé logie latine était peu connue alors dans l'Orient grec; même Cyprien, malgré ses rapports avec Firmilien de Césarée, et le prospectus de ses œuvres lancé par les Macédoniens de Constantinople, échappe vite à la connaissance des Grecs, comme on peut le voir dans la documentation de l'historien Eusèbe sur l'Occident latin et dans le panégyrique de l'évêque de Carthage, confondu avec le magicien d'Antioche, par Grégoire de Nazianze [49].

On en arrive ainsi, si l'on veut s'en tenir aux expressions d'Arius, à devoir identifier ces τινές avec le groupe des adversaires qui discutent avec lui et ses adeptes devant l'évêque Alexandre. Le souvenir de ces discussions entre orthodoxes et arianisants, préalables au verdict de la lettre d'Alexandre, a été soigneusement conservé, un siècle plus tard, par Sozomène [50] qui associe à ces discussions la forte réputation d'Arius comme dialecticien; ce en quoi il ne fait que répéter comme Socrate l'impression de tous les contemporains du conflit, dont l'allure dialectique s'affirme dès les débuts. On avait eu une séance du même genre à Antioche en 268, dans laquelle, en présence d'évêques, de prêtres et de diacres, le prêtre Malchion, directeur d'une école de sophistes à la façon des Grecs, avait été le seul assez fort pour tenir tête aux arguties de Paul de Samosate [51]. En outre, Sozomène a soin de souligner l'âpreté et la subtilité des discussions, aucun des deux groupes d'adversaires ne se regardant comme battu dans ces joutes dialectiques [52]. C'est là, croyons-nous, que se place le plus naturellement le recours aux locutions techniques de la relation. Aucun nom ne nous a été conservé de ces champions, ce qui expliquerait le ὥς τινες λέγουσι de la lettre collective d'Arius et de ses cosignataires. C'est le seul cas d'anonymat; à propos des autres auteurs, dont il rejette l'avis, Arius a eu soin de donner leur nom. Faut-il comprendre dans ce groupe des τινές les trois évêques, dont parle Arius dans sa lettre à Eusèbe de Nicomédie, à peu près contemporaine, mais

---

[49] CYPRIEN, *Epist.* LXXV, voir BARDENHEWER, op. cit., t. II, p. 314 et 480; RUFIN, *De adulteratione librorum Origenis*, *PG*, XVII, 628–629; GRÉGOIRE, *In laudem S. Martyris Cypriani, Orat.* XXIV, 9 et suiv. (*PG*, XXXV, 1177 et suiv.).

[50] SOZOMÈNE, *HE*, I, XV, 3, 5 et 6 (édit. HUSSEY, Oxford, 1860, t. I, pp. 72–74; *PG*, LXVII, 905,*a–c*); SOCRATE, *HE*, I, V, 1–2 (édit. HUSSEY, Oxford, 1853, t. I, pp. 10–11; *PG*, LXVII, 41 *a b*).

[51] EUSÈBE, *HE*, VII, 29, 2 et 30, 2; édit. GRAPIN, t. II, p. 382 et 384.

[52] SOZOMÈNE, ibid. pp. 73–74; *PG*, LXV, III, 905*b*.

postérieure à la condamnation par Alexandre, et dans laquelle figurent Philogone d'Antioche, Hellanicos de Tripolis et Macaire de Jérusalem ? Ce n'est pas impossible. Mais les locutions οἱ μέν, οἱ δέ, οἱ δέ, qui introduisent leurs avis, ἐρυγήν, ou προβολήν, ou συναγέννητον, à en juger par les témoins les plus autorisés de l'édition critique récente [53], feraient croire que chacun de ces trois noms représente un chef de groupe et que le dernier seul, celui de Macaire, invoque l'argument de la coexistence des êtres corrélatifs. Mais tous, avec Alexandre d'Alexandrie en tête, dont la déclaration solennelle publique révolte Arius, professent la coexistence éternelle du Père et du Fils: ἀεὶ θεός, ἀεὶ υἱός, ἅμα Πατήρ, ἅμα υἱός, συνυπάρχει ὁ υἱός [54]. Seulement, il n'est pas probable que les séances de discussion à Alexandrie aient compté ces évêques parmi les membres présents, contrairement à la réunion d'Antioche de 268 qui comprenait de nombreux évêques de la région [55]. La première séance des discussions à Alexandrie est différente de celle de la condamnation à laquelle prenaient part au nombre de cent environ les évêques d'Égypte et de Lybie convoqués par Alexandre [56]. L'avis de ces trois évêques aurait-il

---

[53] Voir le passage de la lettre d'Arius à Eusèbe de Nicomédie, 3 (édit. Opitz, p. 2, l. 6 et 7). Mais l'éditeur la place comme document I et la date de 318 environ; la lettre encyclique d'Alexandre d'Alexandrie, par contre, vient comme document 4*b* et est datée de 319; cette chronologie demanderait examen. Mais le texte de ce passage a été rétabli, avec raison, par Opitz, sur la base de quatre témoins anciens, Théodoret (*HE*, I, 5, 2; édit. Parmentier, 1911, p. 27, l. 14-16; *PG*, LXXXII, 912*b*), Théodore le lecteur, la traduction latine de Candide l'Arien, envoyée à Marius Victorinus (*PL*, VIII, 1037*a*), et la traduction anonyme du manuscrit de Cologne, éditée par dom De Bruyne (*Rev. bénéd.*, t. XXVI, 1909, pp. 93-94), qui ont, tous, les trois groupes, οἱ μέν, οἱ δέ, οἱ δέ, tandis que la copie d'Épiphane supprime devant ἀγέννητον (au lieu de συναγέννητον) le second οἱ δέ, ce que Holl comme Petau a maintenu (Épiphane, *Haeres.*, LXIX, 64, p. 137, l. 7). Il y a douze ou quinze ans, nous avions donné, l'une ou l'autre fois, ce passage de la lettre d'Arius comme matière d'exercice du proséminaire à nos étudiants théologiens. Plusieurs parmi ceux-ci avaient cru pouvoir insister sur le rôle de Macaire de Jérusalem en cette rencontre. Le manque de communications avec leur pays depuis le début de la guerre ne nous a pas permis de savoir si l'un d'eux a eu l'occasion depuis lors de reprendre son explication et de publier ses motifs à l'appui.

[54] Lettre d'Arius à Eusèbe de Nicomédie, 2 (édit. Opitz, p. 2, l. 1-3: οὐ συμφωνοῦμεν αὐτῷ δημοσίᾳ λέγοντι.

[55] Voir le début de la lettre collective et le récit d'Eusèbe (*HE*, VII, XXIX, 1 et XXX, 2, édit. Grapin, pp. 382-384).

[56] Voir sa déclaration très nette dans sa lettre encyclique conservée par Socrate (*HE*, I, 6, 13, édit. Hussey, t. I, p. 17; *PG*, LXVII, 48*b*).

été donné par écrit dans leur réponse à Alexandre d'Alexandrie, et celui-ci l'aurait-il communiqué à Arius? Il est plus difficile d'admettre cette explication que de l'exclure. Car, si la réunion devant l'évêque d'Alexandrie se prêtait à une discussion sur les propriétés des τὰ πρός τι, une lettre entre évêques, surtout si l'on tient compte des locutions d'Alexandre et de ses soixante-dix correspondants[57], n'était pas dans le même cas. Mais la part exacte dans le débat, de Philogone et de ses deux associés, en dehors de leur orthodoxie, reste toujours difficile à préciser, ne nous étant connue dans les confidences d'Arius à son ami que par une restriction: condamnation de tous les autres orientaux à l'exception de ces trois, πάντες, δίχα, sans qu'il nous dise par suite de quelles circonstances et dans quelle mesure eux et les autres κατὰ τὴν ανατολήν ont pris place dans le conflit[58].

V.

Ce qui tendrait à confirmer cette interprétation du passage des τὰ πρός τι, c'est que la polémique antiarienne, longtemps encore après ses débuts, n'a pas recouru à l'argumentation technique des relations pour s'opposer aux arguties dialectiques des écrivains ariens: ce qui ferait croire que ce genre de discussion n'était pas sorti des séances de disputes devant Alexandre, où les champions recouraient à leur formation philosophique. Ce n'est que plus tard, au cours des débats, cinquante ans plus tard, que les expressions techniques du chapitre des relations apparaissent dans la controverse écrite; l'exposé trinitaire commence alors à s'esquisser plus nettement dans les termes mêmes de la logique des écoles[59]. Les mots σχέσις, σχετικὰ ὀνόματα, etc., reviennent alors avec une fréquence grandissante, ce qui n'était que la conséquence, ou le prolongement sous forme plus

[57] ÉPIPHANE, *Haeres.*, LXIX, 4, 3 (édit. HOLL, p. 155, 4): ὡς ἀριθμὸν ἑβδομήκοντα. Deux genres de recueils de lettres, d'une part en faveur d'Alexandre, d'autre part en faveur d'Arius, sont respectivement constitués et publiés par Alexandre et par Arius, et les Eunomiens, ainsi que les Macédoniens, trouvaient encore leur appui dans ces documents du temps de Socrate (*HE*, I, 6, 41, édit. HUSSEY, t. I, p. 25; *PG*, LXVII, 53 *bc*.

[58] Sur la suite des événements, toujours un peu embrouillés, voir BARDY, dans l'*Histoire de l'Église, depuis les origines*, Paris, 1936, t. III, pp. 71-77.

[59] Voir, entre autres, l'étude citée plus haut (n. 41) du P. Vandenbussche, p. 60.

technique, des exposés de la patristique ancienne qui recouraient, en fait, aux rapports d'origine entre les personnes et aux différences d'origine, pour établir leur subsistence personnelle et leur coexistence éternelle. A moins qu'Arius n'ait lui-même voulu donner dans sa lettre un revêtement philosophique aux arguments de ses adversaires, ce qui semble difficilement acceptable vu la précision de sa réplique, nous croyons donc, sauf meilleur avis, que ceux qu'il vise sont les opposants rencontrés dans les séances de discussions parlées d'Alexandrie.

JOSEPH LEBON

SUR QUELQUES FRAGMENTS DE LETTRES ATTRIBUÉES À SAINT ÉPIPHANE DE SALAMINE

On a publié, il y a quelques années, les versions syriaques de deux florilèges patristiques très anciens, dont les originaux grecs sont perdus: l'un est le florilège qui termine le grand ouvrage polémique du patriarche monophysite Sévère d'Antioche contre le chalcédonien Jean le Grammairien[1]; l'autre est également un florilège monophysite et a reçu de son éditeur le titre de *Florilegium Edessenum anonymum*[2]. Parmi les textes patristiques dont ces collec-

---

[1] Sévère commença la composition de cet ouvrage avant son exil (518) et l'acheva vers 520. Il l'écrivit en grec, mais, sauf pour quelques courts passages, le texte original est perdu. Il en avait été fait, probablement par Paul de Callinique, vers 528, une version syriaque très fidèle et très littérale, dont la plus grande partie s'est conservée. C'est cette version syriaque que l'on trouvera, avec sa traduction en latin, dans deux séries parallèles de trois volumes du *Corpus scriptorum christianorum orientalium* (Scriptores Syri. Textus (Versio). Series quarta. T. IV–VI. Paris (Louvain), 1929–1938), sous le titre: SEVERI ANTIOCHENI, *Liber contra impium Grammaticum*. Edidit (interpretatus est) I. LEBON. On se contentera ici de renvoyer le lecteur à la traduction latine qui porte d'ailleurs, dans la marge, l'indication de la pagination du texte syriaque. Dans l'ouvrage de Sévère, le florilège forme de ch. 41 de la troisième partie (op. cit., t. VI, pp. 206–249) et n'est plus suivi que d'un bref épilogue (ch. 42).

[2] I. RUCKER, *Florilegium Edessenum anonymum* (Syriace ante 562). Munich, 1933 (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Abteilung. Jahrgang 1933. Heft 5). M. Rucker a muni sa publication de notes aussi érudites qu'abondantes. Il s'est efforcé d'identifier les textes cités et, lorsqu'il n'y a pas réussi, il en a tenté des restitutions en grec. Il pense que le florilège primitif a été composé au ve siècle, dans la région d'Édesse; quoi qu'il en soit de ces précisions, la collection, dans sa forme actuelle, est, en tout cas, antérieure à l'année 562, date extrême d'après le manuscrit syriaque (Brit. Mus. *Addit.* 12156) qui la fournit.

tions ont été les premières à révéler l'existence, on trouve, sous le nom de saint Épiphane de Salamine, des fragments de plusieurs lettres encore totalement inconnues par ailleurs [3]. Ce serait certes une bonne fortune de pouvoir enrichir de quelques pièces, même modestes, l'héritage littéraire de l'érudit et fécond hérésiologue, mais la prudence s'impose, pour ne le faire qu'à bon escient et à coup sûr. On le sait, en effet: les polémistes des diverses confessions qui, durant les grandes controverses christologiques, ont revendiqué pour leurs doctrines les suffrages de la Tradition, n'ont pas toujours été également heureux, voire scrupuleux, dans le choix des autorités qu'ils ont alléguées; parmi les témoignages qu'ils ont produits en leur faveur, des textes apocryphes ou pseudépigraphiques se sont parfois joints et mêlés aux textes authentiques [4]. Ce n'est donc qu'après avoir subi victorieusement l'épreuve d'un examen attentif et d'une critique rigoureuse que les fragments susdits pourraient être admis à prendre place légitimement parmi les reliques de la correspondance de saint Épiphane. La présente étude a pour but et pour objet de reconnaître et d'apprécier leurs titres éventuels à cet honneur.

***

Dans le florilège de Sévère d'Antioche, tout d'abord, ce sont trois fragments de lettres qui doivent retenir l'attention. Sous la mention: « Eiusdem », chaque fois répétée, ces trois textes font suite immédiate à une citation tirée du *Panarion* et introduite par le lemme: « Epiphanii, episcopi Salaminae, quae et Constantia *dicitur*, in insula Cypro . . . » [5]: leur attribution à saint Épiphane de Salamine par Sévère est donc indubitable. D'autre part, au cours de tout son ouvrage, le patriarche monophysite fait preuve, en matière patristique, d'une vaste érudition, d'un constant souci d'exactitude

---

[3] Sévère, op. cit., t. VI, p. 235-236; Rucker, op. cit., pp. 41-44.

[4] Ce phénomène se remarque aussi dans nos deux collections. Bien que Sévère ait déjà notablement expurgé le florilège monophysite antérieur, il n'a pas encore rejeté complètement les pseudépigraphiques apollinaristes, par exemple, le pseudo-Jules de Rome. Quant au florilège édessénien, les fragments à considérer ici y sont précédés immédiatemment (Rucker, op. cit., p. 40) de deux témoignages placés, sans doute, sous le nom de saint Épiphane, mais empruntés, en réalité, à l'écrit bien connu ἡ κατὰ μέρος πίστις d'Apollinaire de Laodicée.

[5] Sévère, op. cit., t. VI, p. 235.

et d'un esprit critique toujours en éveil[6]. Ces qualités assurent à ses témoignages touchant les anciens écrits qu'il met à contribution, une autorité à laquelle, jusqu'à preuve du contraire, il est permis et prudent de faire crédit. On voudrait cependant, si possible, pour les textes ici visés, plus qu'une présomption d'authenticité; comme ils ne jouissent, ainsi qu'il a déja été dit, d'aucune autre attestation externe[7], la tâche de la critique sera d'examiner attentivement si les circonstances dans lesquelles ils se prétendent écrits ne les condamnent ni ne les rendent suspects, et si, positivement, ils répondent à la pensée et se situent bien dans l'histoire de l'activité littéraire de saint Épiphane, telles qu'on les connaît sûrement par ailleurs.

Le premier passage est introduit par un lemme qui se traduit comme suit: « Eiusdem; ex epistula ad presbyteros Pisidiae de sancto « paschate, cuius initium est: Bonum est quidem fratrem a fratre « suo adiuvari »[8]. Les quelques détails ainsi fournis constituent toute l'information historique que l'on possède au sujet de la source à laquelle la citation a été puisée: s'opposent-ils ou, au contraire, sont-ils favorables à l'authenticité du document ? Il s'agit d'une lettre: saint Épiphane en a écrit et il nous en reste de sa plume[9]. Cette lettre était adressée à des prêtres de Pisidie: l'évêque de Sa-

[6] Non seulement Sévère y met en œuvre des textes empruntés à plus de cinquante Pères et anciens écrivains ecclésiastiques, mais encore il s'attache souvent à la critique des témoignages allégués par son adversaire; il redresse des erreurs, démasque des faux et des altérations et déclare et prouve qu'il n'a pas épargné les enquêtes lointaines et les recherches laborieuses pour découvrir la provenance véritable et la teneur exacte des citations produites. Il est ainsi amené à fournir bien des détails nouveaux, dont plusieurs ont déja apporté des contributions précieuses à la connaissance de l'ancienne littérature chrétienne grecque. Voir, par exemple, notre article: *Restitutions à Théodoret de Cyr*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1930, t. XXVI, pp. 523-550.

[7] Si l'on remarque que ces citations attribuées à saint Épiphane n'apparaissent, autant que l'on sache, chez aucun polémiste, monophysite ou catholique, antérieur à Sévère, on est porté à croire que c'est le patriarche lui-même qui les a introduites dans la discussion en les tirant immédiatement de lettres qu'il connaissait en entier.

[8] SÉVÈRE, op. cit., t. VI, p. 235. Le lemme peut se rétablir ainsi en grec: « τοῦ αὐτοῦ· ἐκ τῆς πρὸς τοὺς ἐν Πισιδίᾳ πρεσβυτέρους ἐπιστολῆς περὶ τοῦ ἁγίου πάσχα, ἧς ἡ ἀρχή· καλὸν μέν ἐστιν ἀδελφὸν ὑπὸ ἀδελφοῦ βοηθεῖσθαι ». Cependant, le syriaque ne permet pas de dire avec certitude si le traducteur a lu, dans son modèle grec, « πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους » ou « πρὸς πρεσβυτέρους ».

[9] Voir, par exemple, O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. III, p. 301.

lamine a certainement correspondu avec des personnages ecclésiastiques de l'extérieur; il a conçu son *Ancoratus* sous la forme d'une lettre à des prêtres de Syèdres en Pamphilie et adressé de même son *Panarion* à des prêtres, des archimandrites de Coelésyrie [10]; il a lui-même donné le premier de ces ouvrages comme destiné « aux régions de Pamphilie et de Pisidie » [11]. L'incipit s'inspire d'une formule biblique bien reconnaissable [12] et constitue un début très naturel et très heureux pour une lettre écrite par un évêque à des prêtres en ces temps anciens. Rien encore, en tout cela, qui ne convienne parfaitement à une lettre authentique de l'évêque de Salamine et qui soit de nature à éveiller des soupçons.

En va-t-il de même du dernier élément, par lequel le lemme précise l'objet de la lettre en disant qu'elle était écrite « au sujet de la sainte Pâque » ? Nous pensons pouvoir l'affirmer et nous croyons même que ce détail nous met sur la voie qui va nous conduire à démontrer positivement l'authenticité du fragment et de la lettre dont il est tiré. Considérons tout d'abord la citation en elle-même. Si, comme il faut s'y attendre dans un tel florilège, le texte allégué renferme un développement christologique [13], la première phrase, qui amène cet exposé doctrinal, montre cependant, que l'extrait est pris à un document dans lequel il était question de la fête de Pâques et de sa célébration. Voulant, semble-t-il, justifier ce qu'il a dit auparavant, l'auteur en rend raison en ces termes: « Car ce n'est pas à cause d'elle, mais à cause de nous que nous accomplissons la Pâque; quant aux souffrances (du Christ), nous confessons que c'est à cause de nous qu'elles ont eu lieu en elle », c'est-à-dire, en la Pâque [14]. L'auteur distingue donc entre célébrer la fête de

---

[10] Cfr. *ibid.*, pp. 296-297.

[11] Épiphane, *Panarion*, haer. 69, 28, 1 (édit. Holl, t. III, p. 177, l. 29): l'*Ancoratus* est noté comme écrit « εἰς τὰ μέρη τῆς Παμφυλίας καὶ Πισιδίας ».

[12] Cfr. Prov., XVIII, 19: « ἀδελφὸς ὑπὸ ἀδελφοῦ βοηθούμενος, ὡς πόλις ὀχυρά ».

[13] On y rencontre l'affirmation que le Seigneur a souffert pour nous et non pour lui-même, dans son humanité et non dans sa divinité volontairement et non par nécessité; la distinction attentive, dans le Christ, de la divinité et de l'humanité et de ce qui appartient à l'une et à l'autre; l'expression énergique de la communication des idiomes. Tous les énoncés doctrinaux de ce fragment peuvent parfaitement être attribués à saint Épiphane, comme il serait aisé de le montrer par des références à l'*Ancoratus* et au *De fide* qui termine le *Panarion*.

[14] En grec, la phrase doit avoir été à peu près celle-ci: « οὐ γὰρ δι' αὐτὸ ἐπιτελοῦμεν τὸ πάσχα, ἀλλὰ δι' ἡμᾶς· τὰ δὲ τῶν πόνων δι' ἡμᾶς γενέσθαι ἐν αὐτῷ ὁμολογοῦμεν ».

Pâques à cause de la Pâque elle-même et la célébrer à cause de nous, à cause de qui, ajoute-t-il, le Seigneur a souffert au jour de la Pâque. Cette distinction est, au moins pour nous, quelque peu obscure. Quel en est le sens précis ? C'est saint Épiphane lui-même qui va l'éclairer, et de telle façon qu'il nous montrera en même temps qu'il peut être, et est en effet, l'auteur de notre lettre au sujet de la sainte Pâque.

Pour découvrir et mettre, comme il se doit, en pleine lumière l'explication de saint Épiphane et la nature et la valeur de la preuve d'authenticité qu'elle nous fournit, il nous faut recourir à un long fragment grec que K. Holl a publié naguère, en l'attribuant sans hésitation à l'évêque de Salamine, et à la savante et intéressante étude dont il a accompagné cette édition [15]. Ce fragment grec est donné comme un « éclaircissement exact au sujet du jour de la Pâque » [16] et comme tiré d'une lettre adressée à plusieurs personnages [17]. Il se présente donc dans les mêmes conditions que le premier fragment cité par Sévère d'Antioche; ces parallélismes font entrevoir déja que les données recueillies et employées par K. Holl seront également très utiles dans le cas présent et c'est pourquoi nous les mettrons largement à contribution, sans nous astreindre, par souci de brièveté, à en noter chaque fois la provenance immédiate par des références explicites et précises au travail signalé. Pour être tout entière obtenue par la critique interne, la démonstration d'authenticité établie par K. Holl n'en est pas moins absolument concluante. L'argument principal s'appuie au fait qu'une sorte de contradiction rencontrée dans le texte du fragment, disparaît grâce à une explication ultérieure donnée ailleurs par saint Épiphane [18], ce

---

[15] K. HOLL, *Ein Bruchstück aus einem bisher unbekannten Brief des Epiphanius*. Publiée d'abord, en 1927, dans le *Festgabe für Ad. Iülicher zum 70. Geburtstag* (p. 159-189), cette étude a été réimprimée dans les *Gesammelte Aufsätze für Kirchengeschichte* (t. II, pp. 204-224. Tubingue, 1928), après la mort de K. Holl, par les soins de H. Lietzmann. C'est cette dernière publication que nous employons ici. Le fragment grec édité et étudié par K. Holl a été découvert dans un manuscrit du XIVe-XVe siècle de la bibliothèque ambrosienne de Milan, qui est seul à le faire connaître.

[16] Il veut être une « ἀκριβὴς διασάφησις περὶ τῆς τοῦ πάσχα ἡμέρας ».

[17] Il est donné comme extrait « ἐκ τῆς πρὸς Εὐσέβιον καὶ Μάρκελλον Βιβιανόν τε καὶ Κάρπον ἐπιστολῆς, ἔτι μὴν καὶ πρὸς Αἰγυπτίους » .

[18] L'auteur du fragment dit, d'une part, qu'en l'année de la mort du Christ, les Juifs avaient avancé arbitrairement de deux jours, au soir du mardi, la célébration de la Pâque, mais il dit aussi, d'autre part, qu'en cette année, le 14 nisan,

qui ne laisse aucun doute touchant l'unité de l'auteur qui écrit dans les deux cas. Il en est encore d'autres, d'une valeur, au moins confirmative, indéniable [19]. Cependant, ce sont surtout les renseignements historiques et critiques réunis et mis en œuvre par l'éminent historien pour montrer la possibilité, le fait, la nature et les circonstances d'une telle intervention de saint Épiphane dans la question de la détermination du jour de la célébration de la fête de Pâques, qui importent ici et seront rappelés avec une ampleur que l'on excusera par sa nécessité.

---

jour auquel les Juifs auraient dû célébrer leur fête, était un vendredi. Il est aisé de voir que si, comme l'auteur l'affirme, les Juifs ont mangé la Pâque le mardi soir, ils ont devancé la date légale, non de deux jours, comme le même auteur l'affirme également, mais de trois jours. Or. saint Épiphane, dans son *Panarion* (haer. 51, 26, 2 et 27, 1; édit. Holl. t. II, p. 296 et p. 298), raconte qu'en l'année de la mort du Christ, les Juifs voulaient avancer de deux jours la célébration de la fête. mais que, s'étant trompés dans leurs calculs, ils l'avancèrent, en réalité, de trois jours. L'explication complémentaire donnée dans le *Panarion* résout la contradiction qui se rencontre, *sans que l'auteur semble en avoir eu conscience*, dans l'exposé du fragment et rend cet exposé bien cohérent; elle prouve par le fait même, l'unité d'auteur des deux écrits et montre qu'il faut attribuer à saint Épiphane, aussi bien que le *Panarion*, le fragment découvert par K. Holl et donc la lettre dont il est tiré.

[19] Contentons-nous d'en relever un, parce qu'il nous donne l'occasion de communiquer un renseignement qui peut être intéressant. Dans le fragment, l'auteur maintient que, d'après les évangélistes Marc et Jean, c'est à la troisième heure que Jésus fut crucifié; remarquant pourtant que certains exemplaires du quatrième évangile fixent la crucifixion à la sixième heure, il explique que cette différence est due à une erreur d'écriture, le gamma (3) ayant été confondu avec l'épisémon (6) parce que, dit-il, les cornes des deux lettres sont considérées de gauche à droite, et il ajoute que Clément d'Alexandrie, Origène et Eusèbe de Césarée ont déja fait observer ce phénomène. K. Holl relève à bon droit que cette remarque est tout à fait dans les habitudes de l'érudition de saint Épiphane, qui note encore ailleurs un détail du même genre. Dans la marge de son édition du fragment, K. Holl (op. cit., p. 206, ad l. 28) renvoie, pour cet endroit, à l'opuscule d'Eusèbe περὶ τῆς τοῦ πάσχα ἑορτῆς, oú l'on ne rencontre pourtant aucune explication de cette nature. Nous sommes mieux instruits à ce sujet par Sévère d'Antioche. Dans une lettre à Thomas de Germanicia (E. W. Brooks, *A collection of Letters of Severus of Antioch*, p. 270-272, dans la *Patrologia Orientalis*, t. XIV, fasc. 1), Sévère donne l'explication rapportée ci-dessus comme fournie par Eusèbe de Pamphile dans un écrit à un certain Marinus au sujet de questions concernant la passion du Sauveur et sa résurrection (jusqu'ici, le texte de Sévère est reproduit en grec, avec une certaine liberté, dans PG, XXII, 1009 A-C); ensuite, le patriarche monophysite cite textuellement le passage de l'écrit d'Eusèbe à Marinus, auquel le fragment de Holl se réfère sûrement.

On sait les divergences et les discussions suscitées, dans l'antiquité chrétienne, entre les diverses régions et églises par la détermination de la date de la fête de Pâques [20]. Même lorsque le conflit douloureux qui, vers la fin du IIe siècle, avait failli aboutir à un schisme, se fut apaisé par l'acceptation générale du dimanche pour la célébration de la Pâque chrétienne, toute différence n'avait pas disparu: en effet, les uns, comme à Antioche, s'en rapportaient encore aux Juifs pour fixer la date du 14 nisan, tandis que les autres, par exemple à Alexandrie et à Rome, calculaient eux-mêmes cette date sans tenir compte des supputations des Juifs. En vue d'aboutir à l'unité parfaite, le concile de Nicée décida que la fête de Pâques serait désormais célébrée à la même date dans toute l'Église, et les Orientaux qui, jusqu'alors, empruntaient aux Juifs la manière de calculer la date du 14 nisan, acceptèrent de se ranger à l'usage d'Alexandrie et de Rome; cependant cette décision ne fut pas encore reçue ou observée immédiatement partout [21].

Certains témoignages historiques, rappelés et mis en œuvre par K. Holl, établissent sans aucun doute possible que saint Épiphane a encore connu de son temps des polémiques au sujet de la fixation de la date de Pâques, et même qu'il y a été mêlé. Ainsi lorsque, dans son *Panarion* [22], il mentionne les discussions qui mirent aux prises l'évêque Alexandre d'Alexandrie et un certain Criscentius, « qui écrivirent et combattirent l'un contre l'autre » à ce propos, et qu'il ajoute « ἕως τῶν ἡμετέρων χρόνων », l'évêque de Salamine atteste que de telles disputes se produisaient encore vers 374-377. L'auteur du *Chronicon paschale* sait que Pierre I d'Alexandrie avait écrit un λόγος περὶ τοῦ πάσχα, dont saint Athanase, dit-il, citait un passage dans une lettre à l'évêque Épiphane [23]. En rapportant

[20] Cfr. *Histoire de l'Église* depuis les origines jusqu'à nos jours, publiée sous la direction de A. Fliche et V. Martin, t. II, pp. 87-93 et t. III, pp. 88-89.

[21] On peut lire, par exemple, dans Théodoret, *Religiosa historia*, c. III (P G, LXXXII, 1336 C-D), le récit des efforts que dut déployer le moine saint Marcien pour vaincre l'obstination avec laquelle l'ascète syrien Abraames, ignorant la décision de Nicée, prétendait s'en tenir à « l'ancienne coutume » touchant la date de la fête de Pâques. Le fait se place vers 370-380 et l'historien remarque que « beaucoup d'autres également, vers cette époque, souffraient de cette ignorance ».

[22] Épiphane, *Panarion*, haer. 70, 9 (édit. Holl, t. III, p. 242).

[23] *Chronicon paschale*, PG, XCII, 69 B. Pour établir que les Juifs ont fixé correctement la date de la Pâque, non seulement jusqu'au temps de la passion du Christ, mais jusqu'à la prise de Jérusalem sous Vespasien, l'auteur du *Chronicon*

ce passage, le même auteur nous apprend tout à la fois l'existence et la nature d'échanges de vues entre les deux évêques au sujet de la fixation de la date de Pâques. Saint Athanase [24] y condamne ceux qui, dit-il, se font les zélateurs de la manière de voir qui est celle des Juifs, qui ont livré le Christ, et à l'appui de laquelle aucune raison valable ne peut être apportée, parce que, si les Juifs déterminaient correctement la date de la Pâque au temps de la mort du Christ, à présent ils se trompent dans cette détermination et ne doivent donc plus être suivis. En invitant ensuite son correspondant à « cesser d accuser et de critiquer », l'évêque d'Alexandrie semble bien marquer que son collègue de Salamine s'était déclaré en faveur de la manière de voir et d'agir qu'il appelle celle des Juifs. Mais quelle est cette opinion, cette pratique ? Par un autre passage de l'écrit de Pierre d'Alexandrie [25], on reconnaît que c'est la position tenue et défendue, dans la discussion, par son adversaire Tricentius. Celui-ci avance et explique que les calculs par lesquels les Juifs déterminent la date de leur Pâque, sont erronés; mais, déclare-t-il, comme les Juifs se sont ainsi trompés « dès le principe et déja avant la venue du Christ », cette erreur n'a aucune importance pour les chrétiens: pour ceux-ci, en effet, il ne s agit, dans la fête de Pâques, que de célébrer la mémoire de la passion du Sauveur, et cela, au temps même marqué pour cette passion dès l'origine par ceux qui en furent les témoins, c'est-à-dire, d'après l'évangile de saint Jean, en un jour de Pâque juive. L'opinion de Tricentius est claire. En leur fête de Pâques, les chrétiens veulent commémorer la passion du Sauveur au jour même où elle a eu lieu. Or, d'après les témoins oculaires, le Christ est mort en un jour que les Juifs avaient choisi pour la célébration de leur Pâque d'après une manière de calculer erronée, sans doute, mais qu'ils ont toujours pratiquée et qu'ils pratiquent encore. Cela étant, la conclusion logique est, pour Tricentius, que les chrétiens doivent fixer le jour de leur fête en connexion

---

invoque les témoignages des « divins pasteurs et docteurs de l'Église ». Le premier témoignage allégué est celui de Pierre d'Alexandre « ἐν τῷ περὶ τοῦ πάσχα λόγῳ, ὅν. . γράφει ». L'auteur ajoute: « οὕτινος λόγου καὶ ὁ μέγας Ἀθανάσιος τῆς αὐτῆς ἐκκλησίας γενόμενος ἀρχιεπίσκοπος... τῇ πρὸς Ἐπιφάνιον ἐπίσκοπον [ἐπιστολῇ]... ὧδέ πως ». Malgré les lacunes de ce texte mutilé, il est bien clair que l'auteur affirme qu'une citation de l'écrit de Pierre était faite dans une lettre de saint Athanase d'Alexandrie à saint Épiphane de Salamine.

[24] *Ibid.*, 76 C-D.

[25] *Ibid.*, 73.

avec celui que les Juifs assignent à la célébration de leur Pâque[26]. Pierre d'Alexandrie rejette l'argumentation et la conclusion de Tricentius. Pour lui, en effet, les Juifs ont déterminé la date de leur Pâque par des calculs exacts jusqu'à la prise de Jérusalem par Vespasien, et donc encore en l'année de la mort du Christ; leur erreur est postérieure à cet événement. Les chrétiens doivent donc fixer la date de leur fête par leurs propres moyens, selon des calculs exacts, indépendamment du jour actuellement choisi pour la Pâque par les Juifs, qui se trompent maintenant.

Longues peut-être, ces explications étaient nécessaires; elles ne nous ont nullement écartés de notre sujet. En effet, comme le fragment retrouvé par K. Holl, ainsi encore la lettre de saint Athanase citée par l'auteur du *Chronicon paschale* nous montre que saint Épiphane est intervenu dans la question, toujours agitée de son temps, de la détermination de la date de la fête de Pâques. L'autorité de ces deux témoins établit donc qu'il est possible que le fragment conservé par Sévère d'Antioche, et la lettre « au sujet de la sainte Pâque » dont il est détaché, soient bien de la plume de saint Épiphane de Salamine, comme l'affirme le patriarche monophysite. Cette possibilité d'authenticité se transforme en certitude par le fait que c'est l'état des opinions révélé par la lettre de saint Athanase à saint Épiphane qui éclaire la première phrase de notre fragment et permet de comprendre la distinction, autrement obscure, qui y est établie entre célébrer la fête de Pâques à cause de la Pâque elle-même et la célébrer à cause de nous parce que c'est en ce jour de la Pâque qu'ont eu lieu les souffrances du Seigneur pour nous. Célébrer la fête de Pâques δι' αὐτὸ [τὸ πάσχα], c'est en fixer le jour d'après des calculs exacts, sans se soucier du jour déterminé actuellement par les Juifs: c'est la pratique que Pierre d'Alexandrie prônait contre Tricentius, celle qu'au dire de saint Athanase, saint Épiphane n'admettait pas, celle aussi qui est rejetée par notre fragment. Au contraire, célébrer la fête de Pâques δι' ἡμᾶς, en souvenir de la mort subie pour nous par le Sauveur en ce jour, c'est en fixer la date en dépendance de celle qui est, actuellement encore, déterminée par les Juifs: c'est la pratique que Pierre d'Alexandrie réprouvait chez Tricentius, celle que saint Athanase engageait saint Épiphane à

[26] Tricentius n'entend sans doute pas fixer la fête chrétienne au jour même choisi par les Juifs pour le 14 nisan; il veut sûrement parler du dimanche suivant, à moins que ce 14 nisan juif ne tombe un dimanche.

cesser de défendre, celle aussi qu'approuve l'auteur de notre fragment. Après ces constatations, l'historien ne peut qu'estimer que Sévère parle en connaissance de cause et, en tout cas, selon la vérité, lorsqu'il donne ce premier fragment comme tiré d'une lettre « τοῦ αὐτοῦ », c'est-à-dire, de l'auteur du *Panarion*, de saint Épiphane de Salamine.

On aimerait pouvoir déterminer davantage les circonstances de composition de cette lettre. D'après Sévère, elle était destinée à « des prêtres de Pisidie », et l'on serait tenté de les retrouver dans les quatre personnages: Eusèbe, Marcel, Bibianos et Carpos, à qui était spécialement adressée la lettre de saint Épiphane à laquelle appartient le fragment découvert par K. Holl. L'identité des deux lettres et des deux groupes de destinataires est possible, mais c'est là tout ce que l'on peut en dire si l'on veut rester objectif et prudent. Car s'il semble bien qu'Eusèbe et ses trois co-destinataires n'étaient pas des alexandrins [27], toute détermination ultérieure de leur patrie demeure, à notre avis, aussi incertaine que d'autres conjectures auxquelles K. Holl s'est laissé entraîner à propos de cette lettre [28]. Nous nous contenterons d'ajouter que la lettre aux prêtres de Pisidie peut être datée avec probabilité des environs de 370, temps où saint Épiphane nous apparaît par ailleurs préoccupé de la question pascale [29].

Les deux autres fragments de lettres attribués à saint Épiphane par le florilège de Sévère d'Antioche ne nous retiendront pas aussi longtemps que le précédent. Le deuxième [30] serait tiré d'une lettre déterminée, dans le lemme de la citation, par le nom de son desti-

---

[27] C'est ce qui nous paraît résulter de la distinction faite entre ces personnages et les « Égyptiens » dans l'adresse de la lettre, que reproduit le lemme du fragment (voir *supra*, n. 17).

[28] Holl pense encore que ces quatre personnages étaient d'une des régions qui formèrent plus tard le patriarcat d'Antioche; qu'à l'opposé des « Égyptiens », ils tenaient, dans la question, l'opinion soutenue auparavant par Tricentius et avaient attaqué l'opinion alexandrine; qu'ils avaient choisi comme arbitre de la discussion saint Épiphane qui, en cette qualité, adressa sa lettre aux deux parties; enfin, que la lettre de saint Athanase citée par l'auteur du *Chronicon paschale* est la réponse de l'archevêque d'Alexandrie à son collègue de Salamine. Nous ne pensons pas qu'il y ait, en tout cela, plus que des possibilités et des hypothèses.

[29] Puisque saint Athanase, mort en 373, l'adresse à Épiphane « l'evêque », élevé au siège de Salamine en 367, la lettre dont Holl a retrouvé un fragment doit avoir été écrite entre ces deux dates, soit vers 370, et montre qu'à ce moment saint Épiphane était mêlé à la discussion de la question pascale.

[30] Sévère, op. cit., t. VI, p. 235.

nataire et par son incipit [31]. Nous n'avons aucun moyen d'identifier le Basilianus ainsi nommé et nous ne connaissons aucune pièce qui débute par la phrase signalée. Naturellement, le fragment est de contenu christologique, tel qu'il importait à Sévère de le choisir: on y lit l'affirmation catégorique de l'unité et la négation de la dualité de sujet dans le Christ, les expressions habituelles de la communication des idiomes, la perfection de l'incarnation du Verbe, comportant aussi la prise de l'âme humaine. Il n'est, dans ces éléments doctrinaux, rien qui ne puisse appartenir à l'évêque de Salamine, dont les écrits authentiques renferment, au contraire, à peu près littéralement toutes les expressions employées dans ce fragment [32]. Il ne paraît donc pas imprudent de faire, ici encore, crédit à l'érudition et à la probité de Sévère, et d'admettre l'authenticité de la lettre à Basilianus, dont le passage est dit extrait; mais les autres circonstances de composition de la pièce ne peuvent pas être déterminées et nous demeurent inconnues [33].

Un troisième témoignage est encore présenté par Sévère [34] comme emprunté à une lettre, toujours du même auteur; le lemme de la citation fait connaître le destinataire de cette lettre et son incipit, très semblable à celui de la lettre à Basilianus et aussi inconnu par

---

[31] *Ibid.*: «Eiusdem; ex epistula ad Basilianum, cuius initium est: Virtus Spiritus sancti non in corpore tantum insignes reddit eos, qui gratiam acceperunt».

[32] Le trait le plus fort de cet exposé christologique se rencontre dans la dernière phrase, qui peut être rendue en grec comme suit: «εἷς ὢν κύριος καὶ εἷς ὢν χριστός, ἄνθρωπος καὶ θεός, οὐ δύο ἀλλὰ εἷς καὶ ὁ αὐτὸς θεὸς καὶ ἄνθρωπος». On y comparera, par exemple, *Ancorat.*, 80 (édit. HOLL, t. I, p. 100): «ὁ αὐτὸς θεὸς ὁ αὐτὸς ἄνθρωπος... εἷς ὢν κύριος εἷς χριστός, οὐ δύο χριστοὶ οὐδὲ δύο θεοί».

[33] On serait assez porté à croire que cette lettre est antérieure à la composition de l'*Ancoratus*, en 374. En effet, dans le fragment, l'auteur ne distingue dans l'humanité du Christ, pourtant proclamé homme parfait, que le corps ou la chair (σῶμα, σάρξ) et l'âme humaine (ἀνθρωπίνη ψυχή), tandis que, dans l'*Ancoratus*, il affirme aussi expressément la présence de l'esprit (νοῦς) dans le Christ et décrit plus complètement la perfection de l'humanité; voir, par exemple, *Ancorat.*, 80 (édit. HOLL, t. I, p. 100): «κἄν τε σάρκα ἀληθινὴν λάβῃ ἐκ Μαρίας τῆς ἀειπαρθένου καὶ ψυχὴν ἀνθρωπείαν ἀληθινῶς καὶ εἴ τι ἐστιν ἕτερον ἐν τῷ ἀνθρώπῳ», et *ibid.*, 119 (*ibid.*, p. 148): «τέλειον ἄνθρωπον λαβόντα, ψυχὴν καὶ σῶμα καὶ νοῦν καὶ πάντα εἴ τι ἐστιν ἄνθρωπος χωρὶς ἁμαρτίας». Il paraîtra, sans doute, difficile d'admettre qu'après avoir employé des formules si complètes, saint Épiphane en soit revenu à la simple affirmation de la prise du corps et de l'âme, tout en notant que le Verbe s'est fait homme parfait. La lettre aurait donc encore été écrite vers 370.

[34] SÉVÈRE, op. cit., t. VI, pp. 235-236.

ailleurs que lui[35]. Le texte du fragment est caractéristique; à part une légère variante à la fin du passage, il se retrouve littéralement dans l'*Ancoratus*[36]. Cette concordance verbale est décisive en faveur de l'authenticité du fragment et de la lettre dont il est tiré; elle nous fait surprendre saint Épiphane en train de se transcrire lui-même, mais sans nous permettre de distinguer avec certitude où est le modèle et où la copie[37]. Outre le nom du destinataire de la lettre, le lemme du fragment nous fait encore connaître son rang et sa tendance doctrinale: il s'appelait Magnus, était prêtre à Antioche et avait des attaches avec Sabellius[38]. Ce dernier détail pourrait paraître étrange. En effet, le passage cité n'a aucun rapport avec la doctrine trinitaire, mais est purement christologique; il vise même clairement l'hérésie apollinariste, comme il apparaît manifestement si l'on en considère le texte et le contexte en grec et dans l'*Ancoratus*[39], et il serait difficile d'attribuer une autre portée à ces paroles de saint Épiphane lorsqu'on les retrouve littéralement

---

[35] *Ibid.*: « Eiusdem; ex epistula ad Magnum, Antiochiae presbyterum, qui sabellianus erat, cuius initium est: Virtus Spiritus sancti fortes reddit eos, qui gratiam a Deo acceperunt ».

[36] ÉPIPHANE, *Ancorat.*, 77 (édit. HOLL, t. I, p. 96, l. 15–19): « γαλάται μὲν γὰρ .. λαβὼν τὴν ψυχὴν ἤτοι ἐνθεἰς». Au lieu des deux derniers mots, le texte du fragment cité par Sévère donne la parole du Christ en IOH., X. 18, en ces termes: « qui dixit: Potestatem habeo dandi illam, id est, ponendi illam iterumque sumendi illam ».

[37] On est porté à attribuer la priorité chronologique au texte de l'*Ancoratus* si l'on considère qu'il est plus naturel que saint Épiphane ait développé la citation implicite renfermée dans l'expression « ἤτοι ἐνθεἰς» de cet écrit plutôt que contracté en cette expression la citation explicite donnée dans la lettre. On peut encore noter, dans le même sens, qu'au lieu de l'expression « τὰ πάντα [τελείως ἀνείληφε] » du texte de l'*Ancoratus*, le fragment porte: « πάντα τὰ φυσικὰ [τελείως ἀνείληφε] », précision dont on conçoit plus aisément l'addition que la suppression dans la copie. Ainsi la lettre à Magnus serait postérieure à 374.

[38] L'expression syriaque employée pourrait rendre le grec « ἐκ τῶν περὶ [ou ἀμφὶ] Σαβέλλιον », ou « ἐκ τῶν σαβελλιζόντων ».[1]

[39] En ce passage de l'*Ancoratus* (77; édit. HOLL, t. I, p. 96), saint Épiphane s'en prend aux partisans de la doctrine qui refuse le νοῦς à l'humanité du Christ, à ceux qui disent que le Verbe « οὐκ ἔλαβε νοῦν ». Quelle grâce font-ils au Christ, demande-t-il, quel secours lui portent-ils en prétendant qu'il n'a pas pris le νοῦς humain ? La privation de νοῦς ne serait ni avantageuse, ni honorable pour le Christ car l'Écriture ne flatte certes ni les Galates en disant qu'ils sont ἀνόητοι (*Gal.*, III, 1), ni Ephraïm en l'appelant une περιστερὰ ἄνους (Os., VII, 11). Et saint Épiphane de décrire ensuite la perfection de l'humanité prise par le Verbe dans l'incarnation.

dans la lettre à Magnus d'Antioche [40]. Ce personnage, qualifié de sabellien ou sabellianisant, comme on l'a entendu, n'aurait donc pas été exempt de toute accointance avec l'apollinarisme [41]. L'accusation ou le soupçon de ces deux hérésies à la fois contre un seul et même adversaire n'est pas chose inouïe à cette époque: on sait qu'Apollinaire lui-même fut au moins soupçonné de sabellianisme par saint Basile [42]. Il est donc possible que saint Épiphane ait connu, à propos de la doctrine et de la secte des apollinaristes, l'accusation ou le soupçon de sabellianisme, et qu'il ait noté comme sabellien ou sabellianisant le Magnus à qui il écrivait en argumentant aussi contre l'hérésie christologique du Laodicéen. Le fait que Magnus était prêtre à Antioche ne l'empêcherait nullement d'avoir partagé cette dernière erreur, car il y avait, et saint Épiphane connaissait des apollinaristes dans cette ville [43]. Un Magnus disciple d'Apollinaire aurait été condamné en 381 par les Pères du concile de Constantinople [44]; il n'est pas exclu que ce personnage soit le sabellianisant du même nom, destinataire de la lettre de saint Épiphane dont Sévère nous a conservé à la fois le souvenir et un fragment. Quoi qu'il en soit de ce dernier détail, l'authenticité de la lettre à Magnus ne se heurte à aucune difficulté et nous paraît solidement établie [45].

---

[40] Le fragment commence avec les mots «γαλάται μὲν γὰρ ἀνόητοι», mais la présence des deux particules «μὲν γάρ», attestée par la version syriaque, indique que la lettre à Magnus reprenait déja plus haut le texte de l'*Ancoratus* et donc aussi l'argumentation antiapollinariste.

[41] Il arrive, sans doute, à saint Épiphane d'écrire, en combattant les Sabelliens, des lignes qui, prises isolément, pourraient paraître antiapollinaristes, tandis que, dans leur contexte, elles font partie de l'argumentation antisabellienne (voir, par exemple, *Panarion*, haer, 62, 5, 7-8; édit. HOLL, t. II, p. 394, l. 16-22); mais, pour notre passage, le contexte tel qu'on peut le lire à l'endroit parallèle dans l'*Ancoratus* ne laisse aucun doute qu'il ne soit vraiment dirigé contre l'hérésie d'Apollinaire.

[42] Cfr. Saint BASILE, *Epist.* 129, 1; 265, 2; 223, 6 (*PG*, XXXII, 560 B. 983 C, 829 D).

[43] Voir, par exemple, ce que saint Épiphane reconte (*Panarion*, haer. 77, 20-24; édit. HOLL, t. III, p. 434-437) au sujet de l'entrevue et de la discussion qu'il eut, à Antioche, avec Vital et ses partisans, qui étaient bien des apollinaristes.

[44] Cfr. H. LIETZMANN, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, t. I (Tubingue, 1904), p. 157.

[45] LIETZMANN (loc. cit.) pense qu'il est vraisemblable que le Magnus apollinariste condamné à Constantinople est le philosophe cynique Maxime, le rival de saint Grégoire de Nazianze au siège épiscopal de la ville impériale, parce que

L'examen critique auquel on a soumis les fragments de lettres attribués à saint Épiphane par le florilège de Sévère d'Antioche, n'a donc pas été infructueux. Il faut poursuivre l'expérience en appliquant le même traitement à des extraits placés également sous le nom de l'évêque de Salamine dans un autre florilège qui est, comme on l'a dit, le second champ ouvert aux recherches menées dans cette étude.

***

Les textes du *Florilegium Edessenum anonymum*, qu'il faut considérer maintenant, forment le groupe de cinq citations qui, d'après M. Rucker, terminait le florilège primitif, auquel deux appendices furent ajoutés plus tard [46]; pour eux donc, toujours d'après l'éditeur [47], le témoignage d'origine donné par le compilateur daterait très probablement de la première décade qui suivit le concile d'Éphèse de 431. Ils sont, rappelons-le, encore totalement inconnus par ailleurs; impuissant à les identifier par des références, M. Rucker en a tenté des restitutions grecques, souvent ingénieuses et généralement fidèles, que nous emploierons, sauf à en améliorer ou rectifier, à l'occasion, quelques passages ou quelques détails.

Les cinq fragments sont présentés comme extraits d'une seule et même pièce, d'une lettre, dans laquelle les quatre derniers au moins occupaient la place relative qu'ils tiennent dans le florilège [48]. Sur les circonstances de composition de cette lettre, le lemme introductif du premier fragment donne quelques précisions: elle avait été écrite à des clercs égyptiens à cause d'un certain Dorothée, qui

---

Théodoret dit que ce Maxime était rempli de la frivolité d'Apolliuaire et fut, de ce chef, déposé et écarté par le concile. Lietzmann n'aurait sans doute pas accepté cette vraisemblance s'il avait connu le Magnus, prêtre à Antioche et apollinariste, dont le florilège de Sévère nous a révélé l'existence; car Μάξιμος n'est pas Μάγνος et, si l'on veut d'une identité, il paraît préférable de la chercher et de la placer entre personnages du même nom.

[46] Rucker, op. cit., pp. 41–44. Ce sont, dans le florilège, les numéros 52–56. D'après l'éditeur (*ibid.*, p. xii–xiv) les fragments 57–67 et 68–86 forment respectivement un premier et un second appendice, de date postérieure.

[47] *Ibid.*, p. xviii–xix.

[48] Cela ressort des indications placées en tête des citations, savoir, pour la première: «ἐκ τῆς ἐπιστολῆς . . . », pour la deuxième: «ἐκ τῆς αὐτῆς ἐπιστολῆς», et pour chacune des trois suivantes: «καὶ μεθ'ἕτερα».

est qualifié de « mal pensant » [49]. Mais à qui cette lettre est-elle attribuée par le compilateur du florilège ? La mention « τοῦ αὐτοῦ », donnée en tête du premier texte du groupe, reporte, par delà les deux témoignages immédiatement précédents, qui en sont également affectés [50], au nom d'auteur placé devant le fragment 48 du florilège, c'est-à-dire, à « Épiphane, évêque de Constantia de Chypre » [51]. Il n'y a, à notre avis, aucune raison sérieuse de supposer, dans le florilège actuel, avant le fragment 52, une lacune [52] qui changerait ou rendrait douteux le sens donné à la mention « τοῦ αὐτοῦ » par le compilateur, même si les textes des fragments 52–56 ne sont pas, en réalité, de saint Épiphane [53], l'auteur du florilège a parfaitement pu les trouver ou les placer sous le nom de l'évêque de Salamine, aussi bien que les deux passages de l'écrit d'Apollinaire de Laodicée qui précèdent immédiatement cette section dans sa collection. On peut tenir son témoignage comme favorable aux droits de saint Épiphane.

Une erreur ou une pseudépigraphie intentionnelle dans cette attribution ne serait pas encore nécessairement fatale à la vérité

---

[49] RUCKER (op. cit., p. 41) restitue en grec ce lemme comme suit· « ἐκ τῆς ἐπιστολῆς γραφείσης πρὸς τοὺς Αἰγύπτου (d'après le syriaque: αἰγυπτίους) κληρικοὺς διὰ Δωρόθεόν τινα κακῶς φρονοῦντα ». Le syriaque ne permet pas de reconnaître avec certitude si le grec portait « πρὸς τοὺς κληρικούς » ou « πρὸς κληρικούς »; l'expression syriaque rendue par « κακῶς φρονοῦντα » pourrait également bien l'être par d'adjectif κακόδοξον.

[50] RUCKER, op. cit. p. 40. La mention « τοῦ αὐτοῦ », placée en tête du fragment 50, vaut aussi pour le fragment 51, qui n'a comme lemme introductif que les mots « καὶ μεθ'ἕτερα ». Ce dernier lemme est d'ailleurs, tel quel, inexact, car dans l'écrit d'Apollinaire de Laodicée, dont les fragments 50 et 51 sont tirés (voir *supra*, n. 4), le texte du fragment 51 précède celui du fragment 50 (cfr. H. LIETZMANN, op. cit., t. I, p. 178. l. 8–14 et p. 177, l. 12–178, l. 7).

[51] RUCKER (op. cit., pp. 38-39) a bien reconnu et identifié les fragments 48 et 49 comme deux passages de *Ancorat.* 75. La mention « καὶ μεθ'ἕτερα », en tête du fragment 49, est exacte. Le fragment 48 est donné comme « Ἐπιφανίου ἐπισκόπου Κωνσταντίας Κύπρου· ἐκ τοῦ περὶ (τῆς) τριάδος καὶ (τῆς) σαρκώσεως λόγου ».

[52] On montrera plus loin (*infra*, p. 168 et sv.) que la raison qui incline RUCKER (op. cit., p. 42 et 44) à admettre comme possible ou probable l'existence d'une lacune avant le fragment 52 dans le florilège actuel, n'impose nullement cette opinion.

[53] M. Rucker ne semble pas avoir une opinion bien ferme touchant l'authenticité de la lettre dont les fragments sout tirés; s'il appelle (op. cit., p. 42) l'auteur de cette lettre: « Ps. Epiphanius », et (*ibid.*) cette section du florilège « eine vermutliche Fälschungsschicht », il écrit, en un autre endroit (*ibid.*, p. XIV): « ? Ps. – Epiphan. ».

des autres données d'histoire littéraire fournies, au sujet de ce document, par le lemme du premier fragment [54]; d'autre part, la nature et la précision de ces détails sont telles qu'on n'est guère porté à en suspecter l'exactitude [55]. On peut provisoirement leur faire crédit et commencer, à leur lumière, l'examen critique de l'authenticité de la pièce et constater, tout d'abord, qu'aucun de ces renseignements ne crée une difficulté quelconque contre son attribution à saint Épiphane. La source des fragments est présentée, ainsi qu'on l'a vu, comme une lettre provoquée par une cause ou une occasion d'ordre doctrinal: l'évêque de Salamine nous en a laissé d'autres du même genre [56]. Cette lettre était adressée à des clercs égyptiens: saint Épiphane était certainement en relation avec des Égyptiens, avec des clercs égyptiens, et bien au courant de la situation doctrinale de ce pays [57]; vu son tempérament, il ne serait nullement étonnant qu'il eût écrit à des clercs de cette région, s'il y savait ou croyait l'orthodoxie en danger par le fait de quelque « mal pensant », sans

[54] Ainsi, le fragment 27 du florilège (Rucker, op. cit., p. 25) est attribué, en vertu d'une pseudépigraphie certaine, à Jules de Rome, alors qu'il appartient à l'apollinariste Timothée (cfr. H. Lietzmann, op. cit., t. I, p. 286), mais on n'a aucune raison de rejeter comme historiquement inexacte l'indication qui fait de sa source une « lettre à Prosdocius ».

[55] Possible à priori, la fiction n'est vraiment pas probable dans le cas présent, vu la nature des détails concrets fournis par le lemme. Les auteurs de pseudépigraphies commises dans un but doctrinal, surtout par la fraude des apollinaristes, se sont généralement montrés plus prudents en se contentant de donner aux écrits dont ils changeaient l'attribution, des titres assez vagues; ainsi, par exemple, les deux fragments (50 et 51) du κατὰ μέρος πίστις d'Apollinaire sont donnés comme tirés « ἐκ τοῦ λόγου περὶ (τῆς) σαρκώσεως », titre qui n'éveillait pas les soupçons à propos d'un écrit attribué à saint Épiphane et n'avait rien de compromettant pour le faussaire.

[56] Voir, par exemple, la lettre aux orthodoxes d'Arabie au sujet de l'hérésie des Antidicomarianites, que saint Épiphane a transcrite en entier dans son *Panarion*, haer. 78, 2–24 (édit. Holl, t. III, pp. 452–475).

[57] Le fragment retrouvé par K. Holl, dont il a été question plus haut, nous a montré saint Épiphane écrivant « ἔτι μὴν καὶ πρὸς Αἰγυπτίους »; ces Égyptiens ne devaient pas être des laïques, puisqu'ils s'intéressaient aux discussions touchant la question du comput pascal. L'evêque de Salamine déclare lui-même qu'il s'est décidé à composer son *Ancoratus* à la demande de plusieurs, parmi lesquels son « fils Hypatius, venu pour cela de la région d'Égypte » (*Ancorat.*, 1, 3–4 édit. Holl, t. I, p. 6). Dans le même ouvrage (*Ancorat.*, 82; édit. Holl, t. I, p. 103), il dit qu'il sait que certains personnages, qui errent au sujet de la résurrection de la chair, sont en grande faveur auprès de certains ascètes d'Égypte, de la Thébaïde et d'autres régions.

compter qu'il est possible qu'il ait été consulté et que cette lettre soit une réponse. Et qui oserait prétendre que le dépisteur acharné de tous les hérétiques ou suspects d'hérésie n'a pas pu avoir l'attention attirée sur les agissements d'un Dorothée quelconque, homme de mauvaise doctrine, et qu'un tel personnage doit nécessairement être considéré comme créé par l'imagination d'un faussaire[58] ? Tous ces détails peuvent être tenus pour vrais et historiques, sans qu'ils fassent aucunement obstacle à la valeur du témoignage qui, dès la première moitié du ve siècle, attribue la lettre à saint Épiphane, alors mort à peine depuis trente ans.

Il faut maintenant examiner les fragments eux-mêmes et voir si les pensées qu'ils expriment et, autant qu'on peut en juger par la version syriaque, la forme dont ils les revêtent, autorisent ou engagent même à les considérer comme sortis de la plume de l'évêque de Salamine. Menée successivement à propos de chacun des textes selon le rang qu'il tient dans le groupe, l'enquête minutieuse qui s'impose prendrait beaucoup de temps, exposerait à bien des redites et n'aboutirait en bien des cas, comme conclusion immédiate, qu'à la constatation d'une possibilité ou d'une probabilité d'authenticité réclamant encore, pour atteindre à la certitude d'un fait, des preuves ultérieures. Mieux vaut, semble-t-il, prévenir ces inconvénients et, par l'emploi d'un procédé tout aussi sûr, mais plus rapide, administrer d'emblée la preuve d'authenticité de tous les fragments, quitte à revenir ensuite à chacun d'eux, pour y noter les confirmations remarquables du résultat déja solidement acquis et les suggestions heureuses touchant l'histoire du document dans son ensemble.

Quant à leur authenticité, les cinq fragments sont, peut-on dire, solidaires. Empruntés tous, comme on l'a vu, à une seule et même lettre, ils ont évidemment un seul et même auteur. Ainsi, qui prouve que l'un quelconque d'entre eux appartient à saint Épiphane, prouve par le fait même que les quatre autres, et la lettre entière, lui appartiennent également et n'a plus qu'à chercher et proposer des solutions plausibles aux difficultés ou obscurités éventuelles qui subsisteraient à propos de ces derniers. Or, on croit pouvoir établir avec certitude cette origine pour le cinquième fragment, en faisant voir que ce n'est que par le recours aux écrits authentiques

[58] Le lemme l'appelle « Δωρόθεόν τινα ». On reviendra plus loin sur le personnage de ce Dorothée. Ce nom n'est ni rare, ni illustre à cette époque; il n'a rien qui ait dû tenter un faussaire.

de l'évêque de Salamine que ce passage s'éclaire parfaitement dans son sens et même dans son texte. C'est pour n'avoir pas songé à le replacer et à le considérer dans cette lumière que M. Rucker s'est trouvé un peu déconcerté devant les idées qu'il met en œuvre et visiblement embarrassé pour en faire une restitution grecque bien intelligible [59].

Comme les quatre précédents, ce fragment est christologique; l'expression « ὁ ἅγιος θεὸς σαρκωθείς », qui s'y rencontre, suffisait pour le recommander au choix du compilateur monophysite du florilège. Mais la matière en est assez spéciale pour mériter l'attention et être remarquée comme caractéristique. Il y est question, en effet, du désir, de l'ἐπιθυμία et, en particulier, du désir de manger, de l'ἐπιθυμία τοῦ ἐσθίειν: niée, semble-t-il, par un contradicteur, l'existence d'un tel désir dans le Christ est fermement maintenue par l'auteur, qui en apporte comme preuve la parole même du Sauveur au sujet de la manducation de la dernière Pâque (LUC, XXII, 15), tout en prenant soin d'observer que, chez lui, ce désir était bon et convenable. Ce développement doctrinal ne peut manquer de paraître étrange et de surprendre au premier abord, car ce thème n'est assurément pas de ceux que l'on est habitué à voir traiter dans les exposés christologiques. On se demande comment ce problème a pu surgir, venir en discussion et donner lieu à une telle solution.

C'est saint Épiphane et, à notre connaissance, saint Épiphane seul qui fait à cette question une réponse expresse et de tout point claire et satisfaisante [60]. Elle se trouve dans un passage de la section du *Panarion* consacré à l'exposé et à la réfutation de l'hérésie des Dimérites ou Apollinaristes [61], et c'est une nécessité pour la présente étude de commencer par la faire connaître complètement. Saint Épiphane vient de développer une argumentation contre l'opinion de ceux qui refusent à l'humanité du Christ l'intelligence, le νοῦς ἀνθρώπινος. Il cède la parole à l'apollinariste qui, pour justifier ce

[59] RUCKER (op. cit., p. 44) écrit que cette dernière citation est « inhaltlich befremdend »; on verra par la suite que la restitution grecque donnée, en cet endroit, pour le fragment est susceptible d'être notablement amendée en plusieurs de ses éléments (voir *infra*, n. 68, 70 et 71).

[60] RUCKER (op. cit., p. 44) dit que ce fragment en rappelle un autre, le fragment 11, attribué par le florilège à saint Hippolyte. Le seul trait de ressemblance entre les deux passages est l'emploi, fait de part et d'autre, du verbe ἐπιθυμεῖν, mais il n'y a entre eux aucune communauté de pensée.

[61] ÉPIPHANE, *Panarion*, haer., 77, 26-27 (édit. HOLL, t. III, pp. 438-440).

refus, déclare: « Eh bien, je ne dis pas que (le Verbe) a pris un νοῦς ἀνθρώπινος, car autrement nous le rendrons sujet au désir, à l'excitation, puisqu'en effet en nous le νοῦς est ἐπιθυμητής »[62]. Pour maintenir l'existence d'un νοῦς humain dans le Christ, saint Épiphane doit réfuter cet argument; il le réfute en effet et le retourne même contre l'adversaire, mais son argumentation s'entremêle d'explications et en devient assez diffuse et un peu confuse. Essayons de la dégager et de la faire apparaître bien clairement. Saint Épiphane comprend que l'adversaire adopte cette position doctrinale parce que, à son avis, la présence d'un νοῦς ἀνθρώπινος dans le Christ rabaisserait le Verbe incarné, en plaçant nécessairement en lui des choses qui, en nous, sont inférieures. Aussitôt, il oppose cet argument à fortiori: s'il en était ainsi, il faudrait dire, à plus forte raison, que nous rabaissons le Verbe en lui attribuant une vraie chair humaine, ce qu'à Dieu ne plaise[63], et ce que l'adversaire n'admet certainement pas, puisqu'il ne doute pas de la vérité de la chair humaine du Christ. Non, poursuit saint Épiphane, quand le Verbe est venu, il n'a pas médité par le νοῦς des choses qui ne conviennent pas à sa divinité, mais tout ce qui est raisonnable, convenable (εὔλογον) pour la chair, l'âme et le νοῦς humain, c'est cela que le Seigneur accomplissait lorsqu'il fut venu, pour éviter de troubler la suite (ἀκολουθία), le déroulement régulier et normal, de sa présence véritable dans la chair[64], c'est-à-dire, d'une vie vraiment humaine. En effet, il était convenable (εὔλογον) que se produisent chez un vrai homme la faim, la soif, la fatigue, le sommeil, la marche, la tristesse, le gémissement, le frémissement, et toutes ces choses rai-

---

[62] *Ibid.*, 26, 4 (*ibid.*, p. 439, l. 7–9)· « ἀλλά, φησίν, οὐ λέγω ὅτι νοῦν εἴληφεν ἀνθρώπινον, ἐπεὶ ποιήσομεν αὐτον ἐπιθυμοῦντα, ἐρεθιζόμενον· ἐπειδὴ γὰρ ἐν ἡμῖν ἐπιθυμητὴς ὁ νοῦς τυγχάνει ». Le désir, l'excitabilité sont des passions, que l'apollinariste croit incompatibles avec la divinité du Christ, en qui il exagère l'unité; pour les épargner au Christ, il refuse à son humanité la faculté qui en est le principe et le siège, l'intelligence humaine, ne lui attribuant que la chair et l'âme animale et prétendant que le Verbe y tient lieu de νοῦς humain.

[63] *Ibid.*, 26, 5 (*ibid.*, p. 439, l. 11–15): « εἰ γὰρ ὅλως ὁμολογούντων ἡμῶν νοῦν εἰληφέναι τὸν ἀνθρώπινον νοήσομεν εἰς ἑαυτὸν τῆς ἡμετέρας ἐλαττώσεως τὰ μέρη, πολλῷ μᾶλλον ὁμολογούντων ἡμῶν σάρκα αὐτὸν εἰληφέναι δώσομεν κατὰ τὸ μέρος τοῦτο κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον, ὅτι ἐν σάρκι ἠλάττωται· ὅπερ μὴ γένοιτο ».

[64] *Ibid.*, 26, 6 (*ibid.*, p. 439, l. 15–19): « ὡς οὖν ⟨οὐκ⟩ ἐν τῇ σαρκὶ ἠλαττώθη, καίπερ ἀληθινὴν σάρκα ἔχων, ἐλθὼν ὁ λόγος, οὐδὲ ἐν τῷ νῷ τὰ μὴ πρέποντα τῇ αὐτοῦ θεότητι διανενόηται, ἀλλ᾽ὅσα ἦν εὔλογα σαρκὶ καὶ ψυχῇ καὶ νῷ ἀνθρωπίνῳ, ταῦτα ἐπετέλει ἐλθὼν ὁ κύριος, ἵνα μὴ ταράξῃ τῆς ἀληθινῆς ἐνσάρκου παρουσίας τὴν ἀκολουθίαν ».

sonnables, convenables (εὔλογα), accomplies en lui selon l'ordre normal (ἀκολούθως), ont démontré la vérité de son incarnation [65]. Après cet enseignement général touchant ce que l'on peut et doit attribuer ou refuser au Christ pour sauvegarder à la fois l'excellence suprême de sa divinité et la vérité de sa vie humaine, notre Docteur en revient au point spécial d'où procède l'objection de l'apollinariste et il y applique la solution déja esquissée. La présence de l'ἐπιθυμία dans le Christ est indubitable, puisqu'elle est affirmée par le Seigneur lui-même en saint Luc, XXII, 15; cependant, il ne s'agit pas d'un désir mauvais (ἐπιθυμία φαύλη), mais d'un désir bon (ἐπιθυμία ἀγαθή), qui n'a rien d'inconvenant en celui qui est vraiment Dieu [66]. Une fois qu'il tient ainsi, solidement démontrée et heureusement expliquée, l'existence d'une ἐπιθυμία dans le Christ, saint Épiphane retourne l'arme contre l'apollinariste et complète sa victoire. Il poursuit: l'ἐπιθυμία ne procède ni de la divinité, ni de la chair laissée à elle-même, ni de l'âme dépourvue d'intelligence, mais elle jaillit d'une humanité parfaite, comprenant le corps, l'âme et le νοῦς; et tout ce qui se trouve dans l'homme, à l'exception du péché, et sans rabaissement pour le Verbe divin [67]. Ainsi, la réfutation est décisive et

[65] *Ibid.*, 26, 7 (*ibid.*, p. 439, l. 19-22): «εὔλογον γὰρ ἦν πεῖνα καὶ δίψα καὶ κάματος καὶ ὕπνος, ὁδοιπορία τε καὶ λύπη, κλαυθμὸς καὶ ἐμβρίμησις. ταῦτα δὲ ἀκολούθως ἐν αὐτῷ τελεσθέντα εὔλογα τῆς ἐνσάρκου ἀληθινῆς παρουσίας ⟨τὴν ἀλήθειαν⟩ ὑπέφηνεν». Deux termes, deux concepts sont à remarquer dans cette argumentation de saint Épiphane, à cause du rôle qu'ils y jouent: εὔλογος et ἀκολουθία. Est dit εὔλογον, ce qui est raisonnable, bon, honnête, convenable; il y a, pour l'homme, quant à la chair, à l'âme et à l'intelligence, des actions et passions de ce genre, les εὔλογα que le Verbe a prises en se faisant véritablement homme, mais il en est d'autres, les ἄλογα de la chair et de l'esprit, que le Verbe n'a pas prises, malgré la vérité de son humanité, et que nul vrai croyant ne songera même à lui attribuer (cfr. *Panarion*, haer. 77, 29, 4; édit. Holl, t. III, p. 442, l. 6-11). L'ἀκολουθία est très souvent notée par saint Épiphane en divers domaines; c'est ici, considérée dans une vie humaine, la suite régulière, l'enchaînement ou développement normal des activités, prouvant, par sa présence, la vérité de cette vie. La destruction de l'ἀκολουθία, par l'absence ou la suppression des εὔλογα, dans cette vie, en détruirait aussi la vérité, la réalité.

[66] *Ibid.*, 27. 1 (*ibid.*, p. 439, l. 23-25): «οὐ γὰρ γέγραπται ὅτι ἐπεθύμησεν ἐπιθυμίαν φαύλην· ἀγαθὴν δὲ ἐπιθυμίαν ἐπεθύμησε φήσας «ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν».

[67] *Ibid.*, 27, 1-2 (*ibid.*, p. 439, l. 25-29): «ἐπιθυμία δὲ ἐκ θεότητος οὐ γίνεται, οὐδὲ ἐκ σαρκὸς μονωτάτης, οὐδὲ ἐκ ψυχῆς ἀνοήτου, ἀλλὰ ἐκ τελείας ἐνανθρωπήσεως σώματος καὶ ⟨ψυχῆς καὶ⟩ [τοῦ] νοῦ καὶ πάντος οὗτινος τοῦ ἐν ἀνθρώπῳ τυγχάνοντος. ἔσχε γὰρ ταῦτα ἐλθὼν ὁ λόγος, σῶμα καὶ ψυχὴν καὶ νοῦν καὶ πάντα εἴ τι ἐστὶν ἄνθρωπος, χωρὶς ἁμαρτίας, χωρὶς ἐλαττώματος...».

tourne même à la démonstration: non seulement on n'est pas fondé à refuser au Christ l'intelligence humaine (νοῦς ἀνθρώπινος) pour éviter de le rabaisser en lui attribuant le désir (ἐπιθυμία), en l'y rendant soumis (ἐπιθυμῶν), mais encore il faut reconnaître en lui le désir (ἐπιθυμία), non pas mauvais (φαύλη) mais bon (ἀγαθή), celui qui est convenable (εὔλογος) et appartient au déroulement normal (ἀκολουθία) d'une vraie vie humaine et y suit et y démontre l'existence d'une intelligence humaine (νοῦς ἀνθρώπινος).

Nous en savons assez pour nous reporter à notre cinquième fragment du florilège édessénien et constater sans plus tarder combien excellemment les explications données par saint Épiphane nous préparent à reconnaître les particularités de son texte et à saisir les circonstances et la portée de ses énoncés. Le fragment débute par ces mots: « D'où (venait) donc dans notre Seigneur le désir de manger d'une manière convenable ? » [68]. Pour comprendre la raison et le sens de cette question, il suffit de la faire adresser par l'auteur à un adversaire apollinariste, celui-ci niant l'existence du νοῦς ἀνθρώπινος dans le Christ, et l'auteur tenant, comme vient de nous le dire saint Épiphane, que l'ἐπιθυμία ne procède ni de la divinité, ni de la chair seule, ni de l'âme dépourvue de νοῦς. L'auteur du fragment poursuit en imaginant ou en rapportant la réponse par laquelle l'apollinariste tente d'échapper à cette question embarrassante, et il la réfute aussitôt: « Si tu dis: « Il mangeait certes, mais il ne mangeait pas par (ou avec) ἐπιθυμία », il te confond en disant: « J'ai désiré de désir manger cette pâque avec vous » [69]. C'est encore saint Épiphane qui nous a cité ce texte de saint Luc pour démontrer indubitablement l'existence d'une ἐπιθυμία chez le Christ; c'est lui aussi qui a établi la distinction entre ἐπιθυμία et ἐπιθυμία dont l'auteur du fragment manifeste la connaissance et fait usage en poursuivant immédiatement: « non pas que le Dieu saint incarné eût une ἐπιθυμία φαύλη de la nourriture matérielle ou d'autres choses » [70],

---

[68] Rucker, op. cit., p. 44: «πόθεν οὖν ἐν τῷ κυρίῳ ἡμῶν ἡ τοῦ εὐλόγως ἐσθίειν ἐπιθυμία». Ici, et dans la suite, nous amendons la restitution grecque donnée par Rucker là où nous croyons nécessaire de le faire pour l'exactitude du sens ou d'après les suggestions que fait la terminologie des textes parallèles de saint Épiphane. On pourra contrôler nos restitutions grecques en recourant au syriaque.

[69] *Ibid.*. « ἐὰν δὲ λέγῃς « ἤσθιε μέν, οὐχὶ δὲ [ἐν] ἐπιθυμίᾳ ἐγεύετο », ἐλέγχει σε λέγων ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν ».

[70] *Ibid.*: « μὴ κεκτημένου τοῦ ἁγίου θεοῦ σαρκωθέντος ἐπιθυμίαν φαύλην τῆς ἀνοήτου τροφῆς ἢ τῶν ἄλλων ».

ce désir étant donc, pour lui, une ἐπιθυμία ἀγαθή tout à fait convenable dans le Verbe fait homme [71]. C'est donc grâce aux explications plus complètes données par saint Épiphane dans son *Panarion* que le cinquième fragment syriaque cesse d'être énigmatique et obscur: si l'on comprend comment la question de la présence d'une ἐπιθυμία dans le Christ a pu être mêlée à la discussion christologique, provoquer le recours au texte de saint Luc, l'exclusion de l'ἐπιθυμία φαύλη, l'insistance sur ce qui est εὔλογον dans l'économie de l'incarnation, en d'autres termes, si l'on peut se rendre compte du but de ce passage et du sens de ses éléments, voire même en restituer plus exactemont et plus sûrement le texte original, ce n'est que pour avoir été éclairé et instruit par l'évêque de Salamine.

Devant ces faits aussi patents que significatifs, on ne peut pas hésiter, semble-t-il, à attribuer à saint Épiphane la paternité de ce cinquième fragment, et dès lors, comme on l'a observé, il faut également lui faire hommage des quatre précédents et de la lettre entière, dont tous sont tirés. Ainsi solidement établie, l'authenticité de la pièce se confirme ancore par d'autres indices nombreux et typiques: ce sont d'étroits parallélismes de pensées et d'expressions révélés par la comparaison des fragments avec les œuvres indubitables de l'évêque de Salamine. On ne peut omettre totalement de signaler ces ressemblances frappantes et suggestives, quoique, pour éviter d'allonger demesurément cette étude, il faille bien se contenter d'en citer quelques exemples.

L'incarnation n'est pas la simple habitation du Verbe dans un homme, à l'instar de ce qui avait lieu chez les prophètes; pourtant, le Christ est appelé parfois prophète, en un certain sens, et ange parce qu'il manifeste la pensée et la volonté du Père: nos textes et ceux de saint Épiphane expriment ces idées en des termes à peu près identiques [72]. Les fragments notent que le Christ a été

---

[71] *Ibid.* La fin de la restitution grecque tentée par Rucker: «ἀλλ' ἐκείνην (τοῦ) ἐν τῷ εἰκότι τῆς ἐνανθρωπήσεως δικαιωθῆναι», nous paraît peu exacte et peu intelligible; nous rétablirions plutôt: «ἀλλὰ τὸ εὔλογον τῆς ἐνανθρωπήσεως ἐδικαιώθη». en rappelant que saint Épiphane (voir *supra*, n. 65) a compté la faim parmi les εὔλογα manifestant la vérité de l'incarnation.

[72] Cfr. fragm. 52 (Rucker, op. cit., p. 41): «οὐδὲ ἦλθε κατοικῆσαι ἐν ανθρώπῳ.., οὐκ ἦλθε τοίνυν κατοικῆσαι ὡς εἴωθεν ἐν τοῖς προφήταις ἢ ἐν ἀνθρώπῳ τινὶ ψιλῷ»; le Christ n'est pas «ὡς ἄνθρωπος προφήτης, καίπερ προφήτης κατά τι λεχθείς»; le Cbrist «ἄγγελος ὠνομάσθη, ἐπειδὴ σημαίνει τὴν φρόνησιν καὶ τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς ἐν τῷ κόσμῳ». Comparer, par exemple, Épiphane, *Ancorat.* 75 (édit. Holl, t. I, p. 95,

conçu sans concours d'homme et que le Verbe s'est façonné lui-même la chair qu'il a prise; ce sont là deux idées exprimées à de multiples reprises, souvent ensemble, presque chaque fois que saint Epiphane mentionne le fait de l'incarnation[73]. De part et d'autre, on remarque encore l'insistance sur la perfection de l'inhumanation, le Verbe ayant pris tout ce qui appartient à l'humanité parfaite[74]. Ce qui est peut-être encore plus significatif en faveur de l'authenticité des fragments, c'est que, malgré leur brièveté. ils trahissent bien des détails de la terminologie, des formules et des procédés de style de l'évêque de Salamine[75], par lesquels, comme on l'a dejà

---

l. 2-3): « οὐκ ἐν ἀνθρώπῳ οἰκήσας, ὡς εἴωθεν ἐν προφήταις λαλεῖν κατοικεῖν τε ἐν δυνάμει καὶ ἐνεργεῖν »; *Panarion*, haer. 69, 34 et 35 (*ibid*, t. III, p. 183, l. 12, 31), le nom de prophète est noté parmi ceux qui sont parfois donnés au Christ, et le Monogène est appelé ange « ἐπειδὴ ἀνήγγειλε τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς τοῖς ἀνθρώποις ».

[73] Cfr. fragm. 53 (RUCKER, op. cit., p. 42): le Verbe a pris de nous un vrai corps, « σῶμα δὲ ἄνευ σπέρματος ἀνδρός », car c'est de la Vierge seule que s'est faite sa génération admirable dans le monde; fragm. 54 (*ibid.*, p. 43): le Verbe « οὐκ ἐξ ἀνδρὸς ἔλαβε σάρκα, οὐδὲ ἐν ἀνθρώπῳ ἐγένετο ἐνοικήσας ἐν αὐτῷ, ἀλλ'αὐτὸς εἰς ἑαυτὸν ἀνέπλασεν αὐτήν ». Pour saint Épiphane, c'est sans cesse, peut-on dire, que dans l'*Ancoratus* et le *Panarion* il répète que le corps du Christ a été conçu ἄνευ (ou δίχα ou χωρῖς) σπέρματος ἀνδρός (voir, par exemple, édit. HOLL, t. I, p. 41, l. 23; p. 55, l. 6-7; p. 228, l. 1; p. 360, l. 24; t. II, p. 329, l. 28; t. III, p. 175, l. 24; p. 195, l. 29; p. 432, l. 19, etc. etc); pour la seconde idée, voir par exemple, édit. HOLL, t. I, p. 39, l. 12: « εἰς ἑαυτὸν χωρὶς σπέρματος ἀνδρὸς ἀπὸ τῆς θεοτόκου Μαρίας ἀναπλάσας τὴν αὐτὴν ἁγίαν σάρκα », et *ibid.*, p. 95, l. 1; p. 228, l. 2; t. II, p. 195, l. 26; p. 197, l. 19-20; p. 320, l. 23-24; t. III, p. 107, l. 24; p. 433, l. 17; p. 438, l. 27; p. 442, l. 16, 22-24, etc.

[74] Cfr. fragm. 52 (RUCKER, op. cit., p. 41): le Christ est « θεὸς τελείως ἐνανθρωπήσας »; fragm. 54 (*ibid.*, p. 43): « οὐκοῦν πάντα τέλεια ἦλθε λάβειν ὁ λόγος ». Pour saint Épiphane, voir, par exemple, édit. HOLL, t. I, p. 98, l. 6-7, le Christ est venu sauver « ἄνθρωπον τέλειον πάντως· ἄρα οὖν πάντα τὰ ἐν αὐτῷ τελείως ἔλαβεν »; t. III, p. 436, l. 14: « ... χρὴ ὁμολογεῖν τὰ πάντα τελείως εἰληφότα τὸν θεὸν λόγον »; p. 448, l. 19-20: « πάντα τέλεια τελείως ἐν αὐτῷ ἐν τελειότητι εἰργασμένα ».

[75] Voir, par exemple, au début du fragm. 53 (RUCKER, op. cit., p. 42) la formule: « τούτων τοίνυν οὕτως ὄντων (ou ἐχόντων) » et comparer avec Épiphane, édit. HOLL, t. II, p. 186, l. 16; p. 195, l. 15; t. III, p. 383, l. 27, etc. Au fragm. 55 (RUCKER, op. cit., p. 43), la formule « ἀποδείξεων τοιούτων λεχθεισῶν καὶ ὀλίγων ἐκ πολλῶν λεχθεισῶν » rappelle que saint Épiphane aime noter dans les mêmes termes qu'il pourrait en dire plus qu'il n'en a dit; cfr., par exemple, édit. HOLL, t. I, p. 107, l. 18-19: « ἐκ τῶν πολλῶν παραδειγμάτων ὀλίγα ἡμῶν παραθέντων »; t. III, p. 330, l. 23: « ἀπὸ δὲ τῶν πλειόνων ὀλίγα παραθήσομαι ». Au fragm. 56 (RUCKER, op. cit., p. 44), la formule « ἐλέγχει σε λέγων » introduit une parole du Christ, qui confond l'adversaire, comme on le remarque aussi chez saint Épiphane, par exemple, édit. HOLL, t. III, p. 254, l. 19-20: « ἐλέγχει σε δὲ ὁ αὐτὸς ἅγιος λόγος,

dit, l'obscurité de la version syriaque s'éclaire heureusement en plus d'un cas [76]. On observe, entre les quelques courts extraits conservés par le florilège édessénien et les écrits authentiqnes de saint Épiphane, de telles et si nombreuses ressemblances réelles et formelles que, si l'auteur des fragments et de la lettre aux clercs égyptiens n'est pas l'évêque de Salamine lui-même, il faudra vraiment dire qu'il l'a connu, utilisé et systématiquement imité. Mais ce ne serait là que l'échappatoire toute gratuite d'un scepticisme aussi obstiné qu'injustifié, puisque la critique interne établit et confirme solidement, comme on croit l'avoir montré, l'attribution faite par un témoin d'une antiquité aussi haute que la compilateur du Ve siècle.

L'éditeur du florilège édessénien a pourtant cru trouver, contre cette attribution, une difficulté qui amènerait à supposer, dans l'état actuel de la collection, une lacune avant le fragment 52, premier de la série des cinq, et dès lors, à douter au moins que la mention «τοῦ αὐτοῦ», qui affecte tout le groupe, désigne bien saint Épiphane. Cette difficulté doit encore être considérée et résolue, d'autant plus qu'elle est liée à la détermination des circonstances de composition de la lettre aux clercs égyptiens, réclamée pour que cette étude des fragments soit aussi complète que possible. Le lemme du premier fragment signale, comme cause ou occasion de la composition de cette lettre, les agissements d'un certain Dorothée, présenté comme un homme de mauvaise doctrine [77]. Cherchant à identifier ce personnage, M. Rucker a considéré, pour éclairer et guider son choix, la doctrine combattue par l'auteur de la lettre; il a constaté que les fragments rejettent la christologie que l'on pourrait appeler antiochienne pour la distinguer de la christologie alexandrine, à laquelle

ὡς φάσκει κύριος...». On aura déja observé combien la oonnaissance de la terminologie en quelque sorte technique de saint Épiphane (εὔλογος, τὸ εὔλογον, εὐλόγως, τὰ ἄλογα, ἀκολουθία, ἀκολούθως, ἐπιθυμία φαύλη ou ἀγαθή) sert à clarifier les textes et les pensées des fragments.

[76] Ainsi, pour le dernier membre du fragm. 56 (voir *supra*, n. 71). Après la première phrase du fragm. 54, Rucker (op. cit., p. 43) restitue le texte grec comme suit: «τί (τίς) δὲ ἔλαττον τῆς τάξεως ἐδέξατο; πῶς λέγεις; πρῶτον μέν, ὅτι...», ce qui est peu intelligible et est d'ailleurs peu exact. Le texte syriaque permet parfaitement cette restitution: «τί δὲ παραλέλειπται τῃ ἀκολουθία; δέχου πῶς εἴρηκα, πρῶτον μέν, ὅτι ...», où l'on retrouve la notion et le terme de ἀκολουθία et la formule «τί δὲ παραλέλειπται», pour laquelle on peut voir, par exemple, édit. Holl, t. III, p. 188, l. 6.

[77] Rucker, op. cit., p. 41: la lettre a été écrite «διὰ Δωρόθεόν τινα κακῶς φρονοῦντα (ou κακόδοξον)».

l'auteur est favorable. Et en effet, comme on l'a déja remarqué, la lettre rejette la doctrine qui conçoit l'incarnation comme l'habitation du Verbe dans un homme, à l'instar de ce qui s'est fait pour les prophètes, la doctrine qui voit dans le Christ un homme théophore, un pur homme [78]; au contraire, l'auteur conçoit l'incarnation comme un vrai « devenir homme », le Christ comme Dieu incarné et fait homme [79]. M. Rucker fait donc du « Dorothée mal pensant » un zélateur de la christologie antiochienne; il songe à un Dorothée, émule de Nestorius dans la négation du θεοτόκος, et plus tard évêque de Marcianopolis, qui serait aussi le même personnage que le Dorothée connu comme diacre de Mélèce d'Antioche [80]. Mais il lui paraît difficile d'admettre que saint Épiphane ait déja mené la lutte contre « l'antiochénisme » et, dès lors, il se voit réduit à sacrifier le témoignage du florilège par l'admission de la lacune susdite, qui rend incertain le sens de la mention « τοῦ αὐτοῦ » en tête du premier des cinq fragments [81].

Admettons pour un instant le dilemme posé par M. Rucker: Épiphane combattant déja l'antiochénisme, ou pas Épiphane; nous ne croyons pas encore que l'histoire nous accule ou même nous engage fortement à en choisir la seconde partie de préférence à la première. En effet, quand saint Athanase, vers 371, écrit à Épictète de Corinthe, il connaît et combat déja une doctrine christologique qui explique aussi l'incarnation en disant que le Verbe a habité dans un homme, comme il est venu dans les prophètes [82]. Vers le même temps, dans sa lettre à Maxime le philosophe, l'évêque d'Alexandrie dénonce et repousse aussi une doctrine christologique

---

[78] Voir le fragm. 52, qui condamne la doctrine de l'ἐνοίκησις ἐν ἀνθρώπῳ, de l'ἄνθρωπος θεοφόρος ou ψιλός; le fragm. 54: « οὐδὲ ἐν ἀνθρώπῳ ἐγένετο ἐνοικήσας ἐν αὐτῷ »; le fragm. 55: « οὐκ ἄνθρωπον ψιλόν ».

[79] Fragm. 52: le Christ est « θεὸς τελείως ἐνανθρωπήσας »; fragm. 53: ὁ ἀχώρητος ἐχωρήθη οὐκ ἀπολείψας τὴν ἑαυτοῦ τελειότητα (et non παράδοσιν, coni. παράδεισον, comme interprète Rucker) »; fragm. 54: « ἄνθρωπος ἐγένετο ὁ λόγος »; fragm. 55: « θεὸν ἐνανθρωπήσαντα »; fragm. 56: « ὁ ἅγιος θεὸς σαρκωθείς ».

[80] Cfr. RUCKER, op. cit., p. 42, l'indication de divers personnages du nom de Dorothée, avec références aux sources.

[81] *Ibid.*: « Es bleibt vor nur die Wahl auch schon dem Epiphanius den Kampf gegen Antiochenismus und seinen Träger Dorotheus zu Gute zu schreiben oder vor fr. 52 eine Lücke auzunehmen ». *Ibid.*, p. 44, Rucker écrit qu'avec le fragm. 56 « schliesst der vor fr. 52 (18⁵) vielleicht lückenhafte Grundstock » du florilège édessénien.

[82] Cfr. PG, XXVI, 1053 C, 1068 A–B.

qui enseigne que le Verbe a habité dans un pur homme [83], et qui, de plus, tient que Jésus est né de la même manière que tous les hommes et non par une conception virginale [84], erreur également visée par l'auteur de nos fragments [85]. La date de ces lettres de saint Athanase montre que l'évêque de Salamine, qui ne devait pas les ignorer [86], a parfaitement pu connaître et combattre, comme le font les fragments, les erreurs christologiques susdites. Le Dorothée mal pensant aurait pu être, en ce sens, un « porteur de l'antiochénisme » et il ne serait nullement nécessaire d'admettre, dans le florilège actuel, une lacune qui priverait saint Épiphane du bénéfice de la mention « τοῦ αὐτοῦ » et de la paternité de la lettre aux clercs égyptiens.

Mais, en outre, le dilemme de M. Rucker n'est pas recevable, parce qu'il procède d'une information incomplète, d'une connaissance insuffisante et inexacte de l'erreur combattue par l'auteur des fragments, et donc aussi de la mauvaise doctrine de ce Dorothée. Pour n'avoir pas été éclairé par le recours aux écrits de saint Épiphane, le cinquième fragment, avec son insistance sur l'existence d'une ἐπιθυμία dans le Christ, est resté obscur et mystérieux pour le savant éditeur du florilège. A nous, au contraire, l'évêque de Salamine a révélé, sans aucun doute possible, l'intention de l'auteur de ce passage d'établir et de maintenir la présence d'un νοῦς ἀνθρώπινος dans le Christ contre un adversaire qui la nie et la rejette et est donc un apollinariste. La même polémique contre l'erreur apollinariste se trahit encore dans les autres fragments par le soin que prend l'auteur d'affirmer la perfection de l'inhumanation du Verbe ou de l'humanité du Christ [87]. En luttant pour la reconnaissance de ces doctrines, la lettre aux clercs égyptiens doit avoir visé le seul adversaire désigné comme en ayant provoqué la composition: ce « certain Dorothée mal pensant », mentionné dans le lemme qui introduit le groupe des cinq citations, était donc un apollina-

---

83 Cfr. *ibid.*, 1088 B.

84 Cfr. *ibid.*, 1088 C.

85 Cfr. *supra*, n. 73. On pourrait cependant se demander si l'affirmation de la conception virginale du Christ, dans les fragments, est polémique et s'oppose à la négation de cette doctrine par l'adversaire visé, ou si elle appartient simplement à l'exposé christologique habituel de l'auteur.

86 Ainsi, on sait que la lettre de saint Athanase à Épictète a été insérée en entier par saint Épiphane dans son *Panarion*, haer. 77, 3-13 (édit. HOLL, t. III, pp. 417-427).

87 Cfr. *supra*, n. 74.

riste. Mais n'avons-nous peut-être évité un écueil que pour échouer sur un autre ? Sans doute, l'opposition à ce qu'on a appelé « l'antiochénisme » ne défend pas, comme on l'a montré, d'attribuer les fragments à saint Épiphane; mais le personnage de Dorothée ne devient-il pas incompréhensible, une sorte de chimère sans exemple, si on lui fait représenter en même temps la christologie dite antiochienne et l'apollinarisme ? L'histoire des doctrines et des erreurs christologiques ne connaît ni un « antiochien » qui aurait tronqué l'humanité du Christ en lui déniant la possession d'un νοῦς ἀνθρώπινος, ni un « apollinariste » qui aurait considéré le Christ comme un ἄνθρωπος θεοφόρος, un ἄνθρωπος ψιλός en qui le Verbe a habité et agi comme dans les prophètes. Ne sommes-nous pas, par suite de nos propres constatations, dans l'impasse ? Nous ne le croyons pas. Une explication plausible peut être proposée, qui se recommande parce que, tout à la fois, elle tient un juste compte de toutes les données du problème et, tout en restant une hypothèse, elle ne paraît pas dénuée de tout fondement objectif.

Il faut remarquer, tout d'abord, que si, dans nos fragments, l'opposition à la christologie dite antiochienne est certaine, elle n'y est pourtant pas présentée explicitement et formellement comme dirigée contre la doctrine même de l'adversaire, à la différence de l'opposition à la christologie apollinariste, qui le vise manifestement dans ses positions et argumentations [88]. Il est bien possible que les erreurs de la christologie antiochienne n'aient été ni tenues par l'adversaire, ni réfutées comme telles par l'auteur, mais simplement imputées par l'adversaire à tous ceux qui ne partageaient pas sa doctrine apollinariste, créant ainsi à ceux-ci et, en particulier, à l'auteur de la lettre, la nécessité de se désolidariser d'avec elles en déclarant explicitement qu'ils ne les admettent pas. Qu'il ait existé des apollinaristes qui recouraient à ce procédé de polémique, plus adroit sans doute que loyal, c'est-à-dire, qui joignaient à la proposition de leur doctrine propre l'accusation d'« antiochénisme » contre tous

[88] Par le fragm. 56 il est clair que c'est l'adversaire qui essaie d'exempter le Christ de toute ἐπιθυμία pour maintenir l'absence du νοῦς ἀνθρώπινος en lui (voir les expressions: « ἐὰν δὲ λέγῃς » et « ἐλέγχει σε »). Au contraire, dans les autres fragments, on a l'impression que c'est l'auteur qui se défend d'admettre les assertions caractéristiques de la christologie dite antiochienne. On a déjà dit (*supra*, n. 76) que la restitution grecque de Rucker pour le fragm. 54 renferme des inexactitudes et que l'expression « πῶς λέγεις », en particulier, doit y être corrigée.

les antiapollinaristes, même parfaitement orthodoxes et exempts de ces erreurs, c'est un fait certain. Il suffit, pour s'en convaincre, de se reporter à l'incident christologique du synode d'Alexandrie de 362, tel qu'il est raconté par saint Athanase [89]. Deux groupes se disputaient au sujet de l'économie du Sauveur. Pour arriver à les mettre d'acord, l'évêque d'Alexandrie recourut à nouveau à la méthode qui avait si heureusement servi à aplanir le différend surgi au sujet de la confession d'une hypostase ou de trois hypostases en Dieu: il fit rejeter explicitement par chacun des deux groupes l'erreur dont l'autre le suspectait ou l'accusait. Ceux que saint Athanase amena à professer que « le Sauveur n'avait pas un corps sans âme, sans sensibilité ni sans intelligence » étaient certainement des apollinariste [90]; d'autre part, ils suspectaient ou accusaient bien d'« antiochénisme » leurs adversaires de l'autre groupe, puisque ce que saint Athanase sollicita et obtint de ces derniers, c'est qu'ils confessent expressément que « le Verbe du Seigneur n'est pas venu, à la fin des temps, dans un homme saint, comme il était venu dans les prophètes, mais qu'il s'est lui-même fait chair » [91].

La similitude frappante des détails connus engage à rapprocher les deux cas et suggère une explication plausible de l'origine de la lettre aux clercs égyptiens. La cause ou l'occasion de sa composition réside dans les agissements de ce « certain Dorothée mal pensant », que dénonce le lemme de la première citation du florilège édessénien. Si ce personnage était sûrement un apollinariste, et même un apollinariste militant, comme le montre le dernier fragment, rien n'oblige de voir en lui un antiochien de patrie ou de doctrine christologique: on peut très bien croire et dire, en effet, qu'il cherchait à faire admettre l'erreur de sa secte en formulant contre tous les antiapollinaristes les accusations auxquelles donnait lieu une certaine christologie non-apollinariste, la christologie dite antiochienne. Les clercs égyptiens étaient, sans doute, décontenancés devant ces accusations et portés ou exposés à penser que, si l'on ne se ralliait pas à la doctrine du Laodicéen, on en était fatalement

---

89 ATHANASE, *Tome aux Antiochiens*, 7 (PG, XXVI, 804).

90 *Ibid.*: « ὡμολόγουν γὰρ καὶ τοῦτο, ὅτι οὐ σῶμα ἄψυχον, οὐδ' ἀναίσθητον, οὐδ ἀνόητον εἶχεν ὁ Σωτήρ ».

91 *Ibid.*: « ἅπερ ὡμολόγουν οὗτοι, συνετίθεντο κἀκεῖνοι, ὅτι οὐχ ὡς εἰς τοὺς προφήτας, οὕτω καὶ εἰς ἅγιον ἄνθρωπον ἐνεδήμησεν ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων, ἀλλ' αὐτὸς ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο ».

réduit à adhérer aux erreurs « antiochiennes ». Consulté par eux ou de son initiative propre, l'auteur de la lettre aura voulu les rassurer, les maintenir dans le juste milieu d'une parfaite orthodoxie, en leur montrant qu'on pouvait se tenir également écarté des deux erreurs, et en leur proposant, en des formules plutôt « alexandrines », une christologie absolument irréprochable.

Il faut, jusqu'à plus ample informé, se résigner sagement à ignorer les détails complémentaires de l'identité de ce Dorothée, présenté d'ailleurs comme un personnage de peu d'éclat et d'importance par un auteur uniquement préoccupé de puiser dans sa source des témoignages favorables à la christologie monophysite [92]. Mais l'étude attentive et comparative des pauvres restes d'un document malheureusement perdu permet, croit-on, à l'historien de se prononcer catégoriquement dans la question de l'auteur de la lettre aux clercs égyptiens: le nom que suggèrent tant et de telles particularités de terminologie et de style, que recommande l'insistance sur la conception virginale du Christ, que révèlent enfin l'affirmation et l'exploitation polémique de la présence de l'ἐπιθυμία chez le Sauveur, c'est bien celui que connaissait et qu'a indiqué le compilateur du vieux florilège [93], celui de saint Épiphane de Salamine [94].

***

Le sort a été particulièrement cruel pour une correspondance qui, à en juger par le tempérament curieux et combattif de son auteur, dut être considérable et variée. Si l'on en reçoit les conclusions, nos recherches auront tiré de l'oubli le souvenir et des débris, bien modestes mais non dépourvus de tout intérêt, de quelques-unes de ses pièces. En tout cas, elles auront, une fois de plus, attiré

[92] Notre Dorothée ne peut être aucun des personnages historiques de ce nom rappelés par RUCKER (op. cit., p. 42), qui n'a pas reconnu en lui l'apollinariste que saint Épiphane nous a révélé avec l'explication du dernier fragment. Le détail « διὰ Δωρόθεόν τινα κακῶς φρονοῦντα » ne peut venir que du premier compilateur, qui le tenait, lui, de la consultation directe du document entier.

[93] Après ce qui a été dit et montré touchant le prétendu « antiochénisme » de Dorothée, il ne reste plus aucune raison de douter de la valeur de la mention « τοῦ αὐτοῦ » placée en tête du groupe des citations en supposant, avec Rucker, une lacune dans le florilège actuel avant le premier de nos fragments.

[94] On manque de données pour assigner à la composition de cette lettre une date quelque peu précise durant l'épiscopat de saint Épiphane.

l'attention des patrologues et des amis de l'ancienne littérature chrétienne sur l'importance que revêtent la publication et l'examen critique des trésors encore enfouis dans les vieux manuscrits orientaux et l'étude des langues qui en ouvrent l'accès. Ces résultats suffiront, espérons-nous, pour qu'on nous approuve, ou pour qu'on nous excuse, de les avoir entreprises et si minutieusement menées.

ALBERTO VACCARI, S. I.

IN MARGINE AL COMMENTO DI TEODORO MOPSUESTENO AI SALMI

Al venerando ottuagenario, al quale oggi tributiamo i nostri omaggi di ammirazione e di riconoscenza, risale il merito di avere additato all'attenzione dei dotti un'antica versione latina del commento di Teodoro Mopsuesteno ai Salmi [1], di avere in varie guise promossa la conoscenza del testo greco di quel commento, e finalmente d'aver concorso col suo appoggio e con la comunicazione di copioso materiale all'edizione dell'uno e dell'altra nel volume 93 della serie Studi e Testi [2], che alla portentosa erudizione del nostro Eminentissimo Cardinale Bibliotecario deve tanta sua parte. Alle onoranze quindi, che giustamente si tributano a sua Eminenza per il felice raggiungimento dell'ottantesimo anno di una vita così intensamente spesa nel culto delle più nobili discipline, non mi sembra poter meglio concorrere, che presentando alcune, a mio credere non inutili, riflessioni suggeritemi dalla lettura di quel commento poc'anzi edito nel 1939. Dissipar nubi addensate su taluni punti di quel commento, rivedere e correggere precedenti posizioni a suo riguardo, confermare con nuovi argomenti e in parte completare il giudizio, che fin dal principio, or fanno omai cinquant'anni, portava sulla versione latina l'allora giovane Dottore dell'Ambrosiana, Giovanni Mercati, saranno i principali oggetti, e speriamo anche frutti, di questo modesto contributo alle presenti onoranze.

---

[1] Comunicazione alla R. Accademia delle Scienze di Torino 31 (1896), p. 668, riprodotta in *Varia sacra* (Studi e Testi 11), p. 93 e in *Opere minori* I (Studi e Testi 76), p. 329.

[2] R. Devreesse, *Le commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes*, Città del Vaticano, 1939.

1. LA CRISTOLOGIA.

San Girolamo al principio del suo commento all'Ecclesiaste, parlando del presunto autore di quel libro, Salomone, scrive: «Psalmi quadragesimus quartus et septuagesimus primus . . . tametsi ad prophetiam Christi et Ecclesiae pertinentes, felicitatem et vires Salomonis excedunt; tamen secundum historiam super Salomone conscripti sunt»[3]. Pensiero e linguaggio sono, s'io non erro, di pretto stampo antiocheno. Quel ricorso alla storia, ossia l'affermazione di un senso storico; l'opporgli la profezia, opposizione (s'intende) non di contrarietà, ma di relazione, anzi di coordinamento; l'osservare che le parole del sacro testo eccedono le proporzioni della persona storica insinuando così un altro più pieno adempimento nell'avvenire messianico, sono tutte idee che stanno di casa presso gli interpreti della scuola d'Antiochia[4]. San Girolamo, che nel suo soggiorno nella capitale della Siria, dove ricevette l'ordinazione sacerdotale, udì i maestri

---

[3] MIGNE, *Patr. lat.* 23 (Parisiis 1845), col. 1011.

[4] Essendo cosa abbastanza nota basti citare in prova un detto di ognuno dei corifei della celebre scuola. DIODORO DI TARSO: ὥστε εἶναι τὰ ῥητὰ τῶν ψαλμῶν ἱστορίαν καὶ προφητείαν, καὶ εἶναι μὲν τὰ αὐτὰ ῥητὰ ὡς μὲν πρὸς ἱστορίαν καθ' ὑπερβολὴν εἰρημένα, ὡς δὲ πρὸς προφητείαν κατὰ ἀλήθειαν γεγενημένα (in *Ps*. 68, 22: cfr. L. MARIÈS, *Etudes préliminaires à l'édition de Diodore de Tarse sur les Psaumes*, Paris 1933, p. 136, 139). S. GIOVANNI GRISOSTOMO, in *Ps*. 117, 22: εἶ μὴ δοκεῖ ἐξ αὐτῆς ἠρτῆσθαι τῆς ἱστορίας τὸ εἰρημένον, ἀλλὰ μέσην τὴν ἀκολουθίαν διακόψασα ἡ προφητεῖα ἐπεισῆλθε, θαυμαστὸν οὐδὲν οὐδὲ καινόν· οὕτω γὰρ αἱ πλείους τῶν προφητειῶν ἐξεφωνήθησαν ἐν τῇ παλαιᾷ (MIGNE, *PG*. 55, 335 p. med.). – TEODORO MOPS. in *Ps*.: «ista veri est intellectus perceptio, ut secundum historiae fidem tenorem expositionis aptemus . . . omnia, quae in Novo Testamento inserta sunt per prophetiam dicta esse crediderunt» (ed Devr. 3, 25; 86, 19). GIULIANO ECLANESE, seguace degli Antiocheni ed ospite per più anni di Teodoro, scrive con linguaggio esattamente uguale a quello di san Girolamo, che nella celebre invocazione «Rorate, caeli, desuper ecc.» (*Isaia* 45, 8) «etsi *secundum historiam* Cyrus rex, *secundum prophetiam* tamen incarnatio Salvatoris exprimitur» (*ad Florum* 1, 140 in MIGNE, *PL*. 45, 1138). ISIDORO PELUSIOTA, prendendo appunto il Salmo 71 per illustrare un generale principio ermeneutico, viene a conchiudere: νουνεχῶς καὶ τὰ καθ' ἱστορίαν εἰρημένα νοῶμεν, καὶ τὰ κατὰ θεωρίαν προφητευθέντα ἐκλαμβάνωμεν... εἶ δὲ τοιαύτη εὑρηθείη προφητεία καὶ τὴν ἱστορίαν ἀρηρότως καὶ τὴν θεωρίαν ἀβιάστως σώζουσα, χρηστέον αὐτῇ κατ' ἄμφω. (Lib. 4, *Ep*. 203 in fine; MIGNE, *PG*. 78, 1292). La θεωρία, che propriamente è la leva per salire dalla storia alla profezia, è qui posta da Isidoro secondo un uso frequente in luogo della profezia stessa.

di quella scuola[5], da loro dovette apprendere quell'interpretazione dei due Salmi 44 e 71, sulla quale, dopo il fuggevole accenno citato, non troviamo che sia mai più tornato. Ma per la diffusione di quella interpretazione storico-profetica nell'Occidente latino non si può trascurare il fatto, che da quel principio del commento all'Ecclesiaste antichi editori o copisti della Bibbia trassero un prologo ai tre libri di Salomone (Proverbi, Ecclesiaste, Cantica), che fu accolto nella maggior parte delle Bibbie latine, e quindi letto e commentato per tutto il medio evo[6]; è un fatto non indifferente per la tradizione esegetica cattolica.

Ma restando in Oriente, se possiamo affermare, che san Girolamo alla scuola d'Antiochia imparò l'interpretazione storica-profetica di certi Salmi, bisogna pure concedere, che, fissa rimanendo la concordia degli scrittori di quella scuola nei principii generali d'interpretazione, in singoli punti ebbero ciascuno le proprie idee. Per il Salmo 71 Diodoro di Tarso conviene interamente con quello che ne riferisce san Girolamo[7]. Teodoro di Mopsuestia invece non ci vede nulla di Cristo, ma tutto di Salomone, o per meglio dire di tutto il popolo d'Israele, per il cui bene generale si augura il più felice regno a Salomone[8]. Non è però di questo parere il suo già condiscepolo, san Giovanni Grisostomo[9]. Ma nell'interpretazione del Salmo 44 tutti e tre si accordano contro san Girolamo, che ivi è solo

[5] Ce lo attesta egli stesso (*Ep.* 84, 3; *PL.* 22, 745); tra i maestri nomina solo Apollinare per una speciale ragione connessa con lo scopo di quella lettera; non è detto che non abbia ascoltato altri.

[6] È il prologo che comincia « Tribus nominibus vocatum »; cfr. S. BERGER, *Les préfaces jointes aux livres de la Bible*, p. 46, n. 130; D. DE BRUYNE in *Revue bénédictine* 31 (1914–1919), p. 381, nota; *Verbum Domini* 9 (1929) p. 306, nota 3.

[7] Quasi con le stesse parole: Ταῦτα μὲν ἱστορικῶς ἐπὶ τοῦ Σολομῶντος νοεῖται. εἰ δέ τις διὰ τοῦ σπέρματος ἐπὶ τὸν Χριστὸν δράμοι, πλατυτέρας νοήσει τὰς προφητείας... Οὐδὲν οὖν λυμαίνεται καὶ ἱστορικῶς εἰδέναι τὰς γραφὰς καὶ θεωρηματικῶς (MARIÈS, op. cit., p. 141). Quest'ultimo avverbio è derivato dalla θεωρία di cui sopra, nota 4, fine.

[8] L'introduzione a questo Salmo, dove se ne spiega il concetto generale, conchiude con le parole: Ἔστιν οὖν καὶ οὗτος οὐχ ἁπλῶς εἰς τὸν Σολωμῶντα ὁ ψαλμός, ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ κοινοῦ εἰς τὰ κατ' αὐτόν (ed. Devr. p. 470, 28).

[9] Su questo Salmo 71 non ci è giunto del Grisostomo alcun commento in disteso; ma se ne parla di passaggio in più altre sue opere. Basti al nostro scopo citare ciò che ne dice il santo Dottore nel commento ad ISAIA 2, 1: τὸν ψαλμὸν τὸν ἑβδομηκοστὸν πρῶτον ὁ Δαυὶδ συντιθέναι μέλλων ἐπέγραψεν αὐτὸν τῷ Σολομῶντι καὶ προϊὼν πολλῷ μείζονα τῆς Σολομῶντος ἀξίας, μᾶλλον δὲ καὶ τῆς ἁπάντων ἀνθρώπων φύσεως ᾖδεν (*PG.* 56, 27).

parola di Cristo e della Chiesa, non d'altro re terreno. Teodoro poi in particolare mette tutto il suo ardore e la sua facondia in polemizzare contro i Giudei per quella interpretazione puramente messianica. È quindi condotto dal suo stesso argomento a trattare della persona e delle opere di Cristo. Così a quel passo del v. 8 « Ti unse Dio il tuo Dio » congiunto col precedente « Il tuo trono, o Dio, sta nei secoli dei secoli » (v. 7) fa il seguente commento, che va qui integralmente riportato:

"Οτι μὲν οὖν ἐφ'ἑνὸς ταῦτα λέγει, πρόδηλον. 'Αλλὰ καὶ ὅτι μὴ δυνατὸν ἁρμόττειν ἐπὶ τοῦ θεοῦ καὶ Πατρὸς τὸ διὰ τοῦτο ἔχρισέ σε ὁ θεὸς ὁ θεός σου, φανερόν. 'Υπόλοιπον ἄρα περὶ τοῦ Χριστοῦ ταῦτα λέγεσθαι, ἐφ' οὗ θαυμαστῶς ἡμῖν καὶ τὰς φύσεις διεῖλε καὶ τοῦ προσώπου τὴν ἕνωσιν ὑπέδειξε. Καὶ τὰς μὲν φύσεις διεῖλε τῷ διαφόρους[10] τῶν νοημάτων ἐμφαντικὰς ἀφεῖναι φωνὰς – πολλὴ γὰρ διαφορὰ πρὸς τὸ ὁ θρόνος σου ὁ θεὸς εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος τοῦ[11] διὰ τοῦτο ἔχρισέ σε ὁ θεὸς ὁ θεός σου – τὴν δὲ ἕνωσιν ὑπέδειξε τῷ περὶ ἑνὸς προσώπου ταῦτα εἰπεῖν (ed. Devr. 289, 19-290, 3).

L'autenticità di questo passo, riferito dal codice fondamentale Coisliniano, è confermata dall'antica versione latina tramandataci in una citazione di Facondo d'Ermiana (*Patr. lat.*, 67, 741 D): « claret de reliquo, quod haec de Christo dicantur, in quo mirabiliter et naturas divisit et personae unitatem demonstravit. Et naturas quidem divisit in eo quod diversarum intelligentiarum declarativas voces emisit, – multum enim differt ab invicem « Sedes tua, Deus, in sae- « culum saeculi » et « Propterea unxit te Deus, Deus tuus » – unitatem vero ostendit personae, ea quae diversa sunt colligens in unitatem personae ». Non si poteva con maggiore chiarezza e precisione esprimere la dottrina cattolica delle due nature con l'unità di persona in Cristo. Non soltanto ripetutamente l'autore asserisce e spiega la distinzione o divisione διεῖλε, διαίρεσις, e l'unità ἕνωσις, ma adoperando i vocaboli φύσεις per la prima e πρόσωπον per la seconda, sceglie i termini più acconci ad enunciare con teologico rigore quel domma; ciò che tante volte fu trascurato anche da cattolici nelle controversie trinitarie e cristologiche nei secoli IV e V. Né sarà superfluo rilevare come per significare l'unione delle due

---

[10] Ed. (e cod. ?) διαφόρῳ; corretto secondo il senso e l'antica versione latina citata poco appresso.

[11] Ed. (e cod. ?) τὸ; ma la sintassi e l'uso dell'autore esige τοῦ (complemento di διαφορά); al più potrebbe leggersi τῷ, poiché l'amanuense del codice scambia

nature in Cristo Teodoro usa il vocabolo ἕνωσις, che dai Nestoriani più tardi sarà abborrito [12].

Questo luogo, dove ci fu conservato il testo originale greco, ci prepara a portare un retto giudizio su d'un altro simile tramandatoci dalla vecchia versione latina del codice Ambrosiano. Nel Salmo 8, che il nostro interprete ritiene quale direttamente ed esclusivamente messianico [13], a Cristo riferisce tanto la prima parte (vv. 2–4), lode a Dio creatore dell'Universo, quanto la seconda (vv. 5–9), dignità dell'uomo, « di poco inferiore agli Angeli », ma come piccolo rispetto a Dio !; e ne deduce: « Grandem differentiam inter Deum Verbum « et susceptum hominem carmen ostendit » (p. 43, l. 3). Di questa differenza spiega poi più precisamente i termini: « Manifestum ergo « est, quod aliam divinae Scripturae nos doceant Dei Verbi esse « substantiam et aliam hominis suscepti naturam, multamque inter « utrasque esse distinctionem » (p. 46, l. 25–33). Così l'antico traduttore latino. È chiaro che egli nel suo testo greco leggeva: ἑτέραν (o ἕτερον) μὲν εἶναι τὴν τοῦ θεοῦ λόγου ὑπόστασιν, ἑτέραν (o ἕτερον) δὲ τὴν τοῦ ἀναληφθέντος ἀνθρώπου φύσιν; parole pienamente conformi e al domma cattolico e al linguaggio da Teodoro tenuto nell'interpretazione del Salmo 44, come abbiamo visto.

Ora vediamo com'è riferito questo passo in greco da Leonzio Bizantino, il focoso polemista del secolo VI: Πῶς οὐ πρόδηλον ὅτι ἕτερον μὲν ἡμᾶς ἡ θεῖα γραφὴ διδάσκει σαφῶς εἶναι τον Θεὸν Λόγον ἕτερον δὲ τὸν ἄνθρωπον [14]. Qui con la omissione delle due parolette ὑπόστασιν e φύσιν di una proposizione cattolica se n'è fatta una eretica, e (ciò che forma più stridente contrasto) si fa dire a Teodoro l'opposto di ciò ch'egli ha scritto poco innanzi. Infatti leggiamo

---

[12] Ce lo attesta, ottimo conoscitore, San CIRILLO D'ALESSANDRIA nel Dialogo « *Quod unus sit Christus* » (*PG.* 75, 1285 C; ed. Pusey, Oxford 1877, p. 360, l. 13–15): τὸν ἕνα καὶ φύσει καὶ ἀληθῶς υἱὸν ἐνανθρωπήσαντα καὶ σεσαρκωμένον διϊστάντες εἰς δύο, παραιτοῦνται μὲν τὴν ἕνωσιν, συνάφειαν δὲ ὀνομάζουσιν.

[13] « In hoc psalmo David prophetali repletus spiritu, de Domini incarnatione praeloquitur »; così comincia l'introduzione al commento di questo salmo (ed. Devr., p. 42).

[14] Tutto il tratto citato da Leonzio è da Mons. Devreesse pubblicato (p. 46 s.) direttamente dal codice Vaticano 2195, unica fonte delle edizioni precedenti: MAI, *Script. vet. nova coll.* VI, 311; MIGNE, *PG.* 66, 1004; GUENTHER in nota al *Constitutum* di Papa Vigilio nel *Corpus* di Vienna 35, 255. Si rendeva necessaria una nuova edizione sul codice, perché, tra l'altro, il Mai aveva per *homoeoarcton* omesso alcune parole, e il Günther si contentò di indicare con stellette l'evidente lacuna.

alla pagina precedente (45, 10 s.) sulle medesime parole del Salmo 8: « Unus atque idem et Deus Verbum, cui principia psalmi constant « (le parole Domine, Dominus noster ecc.) et homo his, quae inserui- « mus (cioè Quid est homo ecc.), dictis esse signatur ».

Sotto la seconda forma accorciata questo detto di Teodoro fu presentato al Concilio Costantinopolitano II (anno 553), del quale a noi giunsero gli Atti in versione latina, e in questa medesima versione passarono le parole del Mopsuesteno nel celebre *Constitutum* di Papa Vigilio, capitolo XX [15]. Eccone il testuale tenore: « Quo- « modo non manifestum, quod alterum quidem nos divina Scriptura « docet evidenter esse Deum Verbum, alterum vero hominem » (*Corpus Script. Eccles. lat.* 35, p. 255, l. 8-10).

Posti dinanzi a due tradizioni divergenti, una più antica, anteriore alle controversie eccitatesi contro Teodoro, e conforme ai passi paralleli del medesimo suo libro, l'altra posteriore di un secolo [16], proveniente dalla parte avversa appunto nell'ardore di quelle lotte e contraria ai detti luoghi paralleli, non possiamo esitare a dare la palma alla prima; il vero, il genuino testo di Teodoro in quel passo del commento ai Salmi è incensurabile.

Il contrasto fra le due tradizioni era già stato segnalato dallo stesso Mons. Devreesse nel 1930 (*Revue biblique*, p. 374); ma valeva la pena di ricordarlo e metterlo in piena luce, quando vediamo che ancora di recente un teologo del valore di Mons. Diekamp, appunto nel recensire il volume edito dal Devreesse, si fonda proprio su quella pagina 46 per asserire che Teodoro insinua la dualità delle persone in Cristo, e senza l'ombra di dubbio o di sospetto cita il greco di

---

[15] Mons. Devreesse stampa questa seconda versione latina a fianco dell'altra più antica (del codice Ambrosiano) e del testo greco di Leonzio; in nota poi ne indica le fonti.

[16] Secondo le accurate ricerche di M. RICHARD (in *Muséon* 56 [1943]. pag. 71) i testi di Teodoro presentati da Leonzio ed altri florilegi del secolo VI sarebbero attinti da una raccolta o spicilegio inviato da circoli « ortodossi » d'Antiochia a san Cirillo d'Alessandria nel 438, quasi contemporaneo, dunque, alla versione latina del commento ai Salmi. Questa però conserverebbe sempre la superiorità di provenire dal testo integrale e non da estratti, per mezzo di persona non prevenuta contro Teodoro, e di non discordare dai passi paralleli del medesimo. Del resto lo stesso Richard conchiude il suo scritto con queste severe parole: « il y a sans doute plus à tirer (per la dottrina del Mopsuesteno) qu'on ne l'a fait jusqu'ici des commentaires exégétiques. Mais là encore on ne se défiera jamais trop des fragments cités dans les florilèges tant chalcédoniens que monophysites du VIe siècle » (loc. cit., p. 75).

Teodoro nella forma che presenta sotto la penna di Leonzio: ἕτερος μὲν ὁ θεὸς λόγος, ἕτερος δὲ ὁ ἄνθρωπος [17].

Dall'accertamento della falsificazione fatta subire alle parole di Teodoro non è tocca l'autorità di Papa Vigilio, che nel suo *Constitutum* comincia la critica del citato Capitulum con un prudente « vi- « detur exponi, videtur dici », in modo che « dualitas inducitur per- « sonarum », e poi porta l'anatema con la condizione « si quis ita « sapit docet credit aut praedicat », ciò che è giustissimo. In altri termini Vigilio professa di portare sentenza « secundum allegata ». Quanto alla falsificazione o alterazione in sé stessa ed al suo autore, se originata da mera svista o da intenzionale disegno, se in buona o mala fede presentata al giudizio dell'autorità ecclesiastica, è questione che dobbiamo lasciare agli storici della teologia e della Chiesa.

Qui invece è luogo di osservare brevemente, per finire con questa materia, che Teodoro commentando i Salmi, se nel punto dell'unità della persona in Cristo sentì e scrisse cattolicamente, però intorno al modo o qualità dell'unione fra le due nature già in questo suo lavoro giovanile esterna concetti ed usa espressioni che entreranno più tardi a far parte essenziale del bagaglio della cristologia nestoriana.

Non c'impunteremo, come fa il prelodato Diekamp, in locuzioni quali « susceptus homo a Deo Verbo » (7, 16; 11, 21), poiché « suscipere (o adsumere) hominem » fu detto il Divin Verbo anche da Dottori cattolici di prim'ordine [18]; e non toglie nulla alla liceità dell'espressione l'introdurvi la persona come nel seguente passo:

---

[17] *Theologische Revue* 40 (1941), 158.

[18] Per i Padri greci basti citare san Cirillo Alessandrino, nell'8º dei suoi Anatematismi, approvati nel Concilio Efesino quali definizioni della verità cattolica: τὸν ἀναληφθέντα ἄνθρωπον, per dire « l'umanità assunta » (DENZINGER, *Enchir.* 120). Per i Latini, sant'AGOSTINO, *de vera Religione* 32 (*PL.* 34, 135); *de Agone christiano* 22 (*PL.* 40, 301), *de Civitate Dei* 10, 22; 11, 2 (*PL.* 41, 300; 318); san GIROLAMO, *Ep.* 82, 8 (*PL* 22, 740); Sant'ILARIO, *de Trinitate* 9, 38 (*PL.* 10, 310) ecc. Tutta la Chiesa latina canta ogni giorno nell'inno di lode e ringraziamento: « Tu ad liberandum suscepturus hominem non horruisti Vir- « ginis uterum », dove il participio « suscepturus » non può mancare di complemento, che qui non può essere altro che « hominem » (certo non s'ha da costruire; « suscepturus ad liberandum hominem »); ed allora la sintassi vuole che si dica: « Tu liberandum suscepturus hominem », senza « ad », malamente aggiunto per scrupolo teologico o per inesatta intelligenza; tale credo che sia la prima e genuina lezione, quantunque non conosca edizione o codice che la dia. È superfluo avvertire che in siffatte locuzioni il vocabolo « homo » significa la natura umana, non l'individuo.

«illud ‘ Dominus dixit ad me: Filius meus es tu ’ dictum est e persona suscepti hominis» (greco ἐκ προσώπου τοῦ ληφθέντος ἀνθρώπου; ed. Devreesse 280, 26), perché qui «persona» ha il senso rettorico di «interlocutore» come in «dramatis personae», e potrebbe tradursi: «è detto per bocca», ovvero «è messo in bocca» all'umanità assunta. Stretto valore teologico invece ha lo stesso vocabolo di «persona» in quest'altro passo, al quale sembra riferirsi ancora il Diekamp col prender ombra della locuzione ἄνθρωπος ἑνωθεὶς τῷ θεῷ: «honoris eminentiam (gli onori divini) per coniunctionem personae homo Deo unitus accipit» (43, 13). Ma Teodoro stesso, spiegando il suo pensiero un po' più sotto, mostra nei più chiari termini, che quell'«homo Deo unitus» vuol intendersi della natura, non della persona, umana: «cum dicit: ‘ Quid est homo quod memor es eius ’ «et reliqua (Salmo 8, 5) naturae nostrae aperte indicat vilitatem, «ut quae non tanti sit meriti, cuius debeat Deus ita meminisse, ut «unitam sibi etiam titulo honoris exaequet» (45, 18-20); concetti ed espressioni del pari perfettamente cattolici [19]. Nemmeno il vivo contrasto, che Teodoro rileva fra le operazioni della divinità e quelle della umanità in Cristo (46, 31 – 47, 18) basterebbe a farci conchiudere che egli non riconosce la così detta «communicatio idiomatum».

Danno piuttosto a pensare due concetti o due immagini, a cui ricorre volentieri Teodoro per dichiarare il modo o la qualità della unione fra le due nature in Cristo: i concetti di inabitazione del Divin Verbo rispetto all'umanità di Cristo, e di rivestimento della carne rispetto al Verbo. L'uno e l'altro sono insieme connessi e come condensati nel commento al versetto 9 del Salmo 44, dal quale abbiamo prese le mosse, come quello che dal Mopsuesteno è interamente riferito a Cristo. Alle parole: «Myrrha et gutta et casia a vestimentis tuis» (gr. ἀπὸ τῶν ἱματίων σου) il commentatore nota: Ἱμάτιον αὐτοῦ (τοῦ Χριστοῦ) καλῶς ἐκάλεσε τὸ σῶμα, ὅπερ ἔξωθεν ἦν περικείμενον, ἔνδον οὔσης τῆς θεότητος κατὰ τὸν ἐνοικήσεως λόγον (290, 13-15). Poco appresso rinforza l'idea di inabitazione con appropriata immagine chiamando tempio (della divinità) il corpo di Cristo. La mirra (osserva continuando) con la sua amarezza è acconcio simbolo della passione, e gli altri due aromi (gutta et

[19] «Verus homo vero unitus est Deo» scrisse san Leone Magno, il noto campione della cattolica ortodossia nelle controversie cristologiche del secolo V (*Ep.* 5 in *Concilium Universale Chalcedonense* ed. ED. SCHWARTZ, vol. IV [Berlino e Lipsia 1932], pp. 8, 18; in MIGNE, *PL.* 54, 809 A, *Ep.* 35).

casia) bellamente raffigurano il soave profumo di virtù e gloria che dalla passione di Cristo promana; vuol dunque dire il salmista (conchiude l'interprete) ὅτι καὶ αὐτὸ τὸ πάθος τὸ περὶ ναόν σου μετὰ πολλῆς εὐωδίας ἔσται καὶ δόξης (lin. 23). Con più spontaneità la medesima idea dell'inabitazione affiora nel commento al Salmo 2, dove si afferma il dominio universale da Dio conferito al suo Messia: « Hoc ex persona suscepti hominis, qui est crucifixus inseritur » osserva Teodoro (11, 1); e un po' più sotto « Susceptus itaque homo « ius super omnia dominationis accipit ab inhabitatore suo, Verbo « suo » (11, 15).

Certo ambedue queste maniere di concepire e di esprimersi stanno già nella Bibbia, e precisamente nelle Epistole paoline. La cristologia della Lettera ai Colossesi (scrive il P. Prat) si trova compendiata nella formola: « In Cristo abita [κατοικεῖ] la pienezza della « divinità » [20]. E nella lettera agli Ebrei leggiamo che Gesù « dischiuse « a noi una via nuova e vitale attraverso il velo [21] cioè la sua carne » (10, 20), luogo allegato precisamente da Teodoro in conferma di quella sua spiegazione dell' ἱμάτιον nel Salmo 44. Quindi è che di tali immagini, segnatamente d'inabitazione o di tempio, si servirono largamente i Padri e Dottori cattolici, come può vedersi nel Pétau, che a queste formole dedica due capi dei suoi celebri *Dogmata theologica* [22]. Ma sono formole da intendersi con un grano di sale, almeno. Sarebbe errore pretendere che siano espressioni adeguate dell'ineffabile unione del Verbo con l'umanità in Cristo, sicché ne significhino l'essenza stessa, non soltanto una conseguenza, o una proprietà; sarebbe errore, in altri termini, il prenderle in un senso limitativo, sicché nulla più si esiga per definire quell'arcana unione. Ed è questo appunto l'errore dei Nestoriani, che così vengono a porre fra le due nature in Cristo una unione non sostanziale, ma soltanto modale. Che tale sia il pensiero di Teodoro nel commento ai Salmi non si potrebbe affermare, e sembra piuttosto escluso dall'unità di persona, che da lui vedemmo ripetutamente asserita nella maniera più chiara e categorica. Ma i Nestoriani si prevalsero della sua auto-

---

[20] P. Prat, *La théologie de saint Paul*, 1re partie, livre IVe, ch. II, II § 3 (13e édition, Paris 1927, p. 352).

[21] διὰ τοῦ καταπετάσματος per allusione al velo interiore del tempio, in ebraico *paróket*, nei LXX tradotto costantemente καταπέτασμα. L'espressione materiale è diversa, ma l'immagine è uguale.

[22] *De Incarnatione Verbi*, liber VII, cap. X–XI (ed. Vivès, tomo VI, pp. 171–185).

rità, e resterebbe a cercare, se negli scritti posteriori, segnatamente in quelli venuti di recente alla luce, il Vescovo di Mopsuestia abbia fornito più serio appiglio alla loro erronea dottrina [23].

2. I MESI DEL CALENDARIO.

Alla fine dell'introduzione al commento del Salmo 8, del quale abbiamo sopra più volte parlato, Teodoro manifesta un proposito di metodo nella sua esposizione: « Sed iam strictim carpentes singula, « non patiemur expositionem nostram longius evagari, quoniam hoc « nobis in omnibus facere psalmis propositum est, ut, relinquentes « quae extrinsecus incurrere poterant, ea quae ad expositionem per- « tinent sola dicamus » (43, 15–18). Di questo proposito di non divagare sembra siasi più d'una volta dimenticato il commentatore nel corso della sua opera, a giudicarne tanto dai testi giunti a noi nell'originale greco, quanto da quelli che ci ha conservati soltanto la versione latina. Certo nel commento del Salmo 38 a proposito di quel detto: « Ecce mensurabiles (greco παλαιστάς) posuisti dies meos » si abbandona a considerazioni sulla durata della vita umana e del termine ad essa da Dio prefisso o meglio non prefisso [24], delle quali poi egli stesso è condotto a chiedere in qualche modo scusa: « ad « probationem, quia non a Deo singulorum hominum vita dimensa « sit, congeri multa potuerant; a nobis tamen breviter dictum est « et non inopportune, quamvis extra explanationis necessitatem « videatur adiectum. Nunc vero ad expositionis ordinem revertendum est » (238, 13–22). Nel Salmo 10 poi, giunto poco dopo il principio alle parole: « ut sagittent in obscuro rectos corde » (v. 2 fine) fa il seguente commento, conservatoci solo in latino, che va

[23] Alludo principalmente alle sue istruzioni catechetiche, sulle quali vedasi a proposito l'ampia relazione di É. AMANN, *La doctrine christologique de Théodore de Mopsueste* (*À propos d'une publication récente*) nella *Revue des sciences religieuses*, Strassbourg 1934, pp. 161–190, che termina con le testuali parole: « En verité, moyennant quelques légères corrections, les catéchèses de l'Inter- « prète auraient pu être prononcées devant un aréopage de docteurs et d'évêques « occidentaux, sans produire chez les auditeurs autre chose qu'une grande admi- « ration pour la piété et pour la science de leur auteur ».

[24] Su questo curioso passo aveva già tirata l'attenzione, pubblicandone per il primo il testo greco, Sua Eminenza il Cardinal Mercati nella già citata comunicazione alla Reale Accademia delle Scienze di Torino, p. 673 (*Opere minori* I, 335) e in *Varia sacra*, p. 100. Sarebbe un buon oggetto di studio l'origine e diffusione della dottrina che qui svolge Teodoro.

qui trascritto per intero. Mons Devreesse ne pubblica il testo secondo il codice Ambrosiano C 301 inf. (quello dell'Ascoli); io ne correggo le lievi mende, indicando in nota la lezione del codice (A).

In obscuro autem dixit, quod est in graeco σκοτομήνῃ id est cum noctis tenebras facit etiam lunae absentia densiores. Mene autem lunam Graeci vocant, unde etiam menes, quod est menses rectissime nuncupaverunt. Men namque proprie apud eos certus dierum numerus dicitur ac finitus[a], ut puta qui a[b] prima die crescentis lunae usque ad ultimum deficientis impletur, post quem iterum ipsius lunae incipiunt incrementa reparari; qui numerus est semper aequalis, neque augmenta aliqua recipiens[c] neque ulla sentiens detrimenta; nam lunae cursus sub uno semper eodemque dierum numero terminantur, quae quidem ut post impletionem sui vacuatur, ita iterum vacuata completur. Unde sive XXX lunae dies quidam velint interesse, sive medium diem, id est VI horas diei, subducant hi qui sibi videntur diligentius supputare, ut sint XXVIIII et medium diei, secundum unam tamen summam circulus lunaris impleretur. Nam hi qui vulgo dicuntur menses, per quos anni orbis velut in XII partes caeditur, nomen hoc non proprie receperunt; neque enim ideo menses vocantur quod eorum spatia astrorum certis cursibus includantur, neque vero[d] exaequantur omnes dierum numero; nam aliis mensibus post XXX dies unus additur, alii vero duo ne ad XXX perveniat subducuntur; et hoc non semper, nam post annos IIII unum recipit, ut uno tantum a XXX minuatur. Unde, cum sit illis diversus numerus, improprie menses vocantur; lunae autem, sub iisdem semper spatiis crescenti ac senescenti[e] merito hoc convenit cuius vocabuli ignorantes vim atque rationem, statutum dierum numerum mensem vocarunt, quem cursus proprie efficit lunae impleto dierum orbe ad initia reversus. Nam sicut annum itinera solis explicant certo temporis fine in orbitas suas recurrentia, quibus velut a ianuis veris egressus, decursis spatiis ut annum impleat ad veris[f] iterum initia revocatur, ita et luna per tramites suos ascendens descendensque implet menstruum tempus; unde et proprie mensis vocatur praefinitus dierum numerus ab ea, quae hoc efficit, mene, id est luna (65,15–66,13).

In questo buon tratto (una intera pagina dell'edizione Devreesse) ciò che risalta più manifesto si è che qui abbiamo una digressione « quae extrinsecus incurrit » (vedi sopra), non chiamata dal testo da commentare. Anche appar abbastanza chiaro che qui il commentatore polemizza. Non si vede bene invece quale sia il proprio oggetto della polemica e contro chi sia diretta. Almeno si diedero pareri

---

a) finitius A. b) *om.* A; *addidi cum* V. Bulhart in *Wiener Studien*, 1941, p. 136 c) respiciens A. d) velut A, Ascoli; velint Devreesse. e) crescentis ac senescentis A; cfr. Bulhart, l. c. f) adversis A.

discordi. Lo scrivente ci vide già una disquisizione etimologica; in greco μήν da μήνη con proprietà, perché mese e lunazione coincidono, od almeno hanno ambedue una misura costante; in latino *mensis*, quasi da *metior mensus sum*, è improprio, perché i mesi, non avendo un egual numero di giorni, non hanno la stessa misura; e ne trasse un argomento per attribuire quel commento ad un latino [25]. Dom G. Morin, scorgendo nel commento del codice Ambrosiano le tracce di san Colombano, vide nella citata pagina una dissertazioncella « dans le genre irlandais », ed invitò a paragonarla col trattato *De saltu lunae*, attribuito dai codici appunto al fondatore del monastero di Bobbio [26]. Abbiamo errato l'uno e l'altro. Dopo l'edizione Devreesse e una migliore conoscenza del commento del Mopsuesteno, sono convinto che nella predetta pagina parla un greco e polemizza contro il calendario dei dominatori romani. È noto che in tutto il mondo greco i dodici mesi dell'anno, pur con una nomenclatura diversissima da regione a regione, da città a città, contavano ognuno ugualmente trenta giorni, ripartiti in tre decadi [27]. La conquista romana, introducendo per gli usi della vita civile il calendario latino a mesi disuguali, portò un profondo cambiamento. A poco a poco il popolo si abituò, anche nella vita famigliare, alla divisione romana dei mesi, fino al pieno trionfo di questa nell'alto medio evo. Il processo di trasformazione non si operò in tutti i paesi con la medesima velocità, e nel suo decorso dovette naturalmente incontrare degli oppositori; non dovettero mancare i conservatori attaccati alla tradizionale e, fino a un certo punto, indigena computazione, avversi alla nuova importata dall'estero. Antiochia fu una delle città, in cui più rapidamente si passò, nella divisione dei mesi, dalla maniera greca alla romana; ma quella stessa arrendevolezza nell'accogliere la nuova moda tanto più (si può pensare) eccitò le bizze dei conservatori, fra i quali è certo da contare, in questa materia, il nostro commentatore dei Salmi. E se ciò è vero, abbiamo in questo una conferma di ciò che sostenne Mons. Devreesse, che la prima parte del codice Ambrosiano, più precisamente i fogli 14–39, è schietta

---

[25] *La Civiltà cattolica* 1916, vol. I, p. 589.

[26] *Revue bénédictine* 38 (1926), p. 175.

[27] Cfr. F. K. Ginzel, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*, 2. Band (Leipzig 1911), § 195, pp. 315–325. Poiché una rivoluzione lunare non dura trenta interi giorni, ma solo 29 ½ circa, i calendaristi alternarono mesi « pieni » (πλήρεις) di 30 giorni con mesi « monchi » (κοῖλοι) di giorni 29; ma il popolo non volle sapere di tale incomoda differenza.

versione dal greco di Teodoro Mopsuesteno. Né ostano parole come « quod est in greco ΣΚΟΤΟΜΗΝΗ ... Mene lunam Graeci vocant » nel citato brano; sono piccoli complementi o ritocchi, che si rendono necessari nel tradurre in altra lingua per rendere ai lettori limpido ed agevole il pensiero dell'autore greco; se ne hanno esempi anche in altri traduttori, come Rufino e san Girolamo [28].

3. ORIGINALE E VERSIONE.

Un altro ritocco devo fare a ciò che già scrissi nel medesimo intento, alla fine dell'articolo sopra citato de *La Civiltà Cattolica*, non però nella serie di quella rivista, ma nell'estratto (tirato a duecento esemplari e posto in commercio) come « Aggiunta » *in fugam vacui*, per riempire una mezza pagina bianca. Come prova che il commento del codice Ambrosiano non è pura versione da Teodoro di Mopsuestia portai la lunga spiegazione (due pagine nell'edizione Devreesse 80, 9–81, 28; più di due in quella dell'Ascoli 101, 26–104, 11) di otto stichi del Salmo 13, che si leggono soltanto in una parte della tradizione dei LXX (di là nella Volgata latina) ivi trasportati mal a proposito da una lunga citazione di vari passi biblici nell'epistola ai Romani (3, 13–18). Siccome quegli stichi, certamente estranei alla versione dei LXX, mancano nei manoscritti che i dotti assegnano alla recensione di Luciano, o a meglio dire di Antiochia, come può vedersi nell'edizione critica del Rahlfs [29], credetti poterne dedurre che dovevano mancare nel testo commentato da Teodoro di Mopsuestia, originario d'Antiochia e nelle catene esegetiche distinto col titolo di Ἀντιοχέως da omonimi. Conchiusi, la spiegazione di quegli stichi nel commento del codice bobbiese non poter essere di Teodoro; e il signor R. I. Best nella Introduzione all'edizione fototipica di quel codice [30] mi fece l'onore di citare, in una nota (p. 9, n. 1), senza obbiezione quel mio ragionamento. Ahimé ! quando così ragionavo non avevo ancora letto (o avevo dimenticato) lo scolio pub-

[28] Cfr. per esempio, le omelie di ORIGENE tradotte da Rufino: in *Ps.* 36 (*PG* 12, 1326 e 1365) con la protesta d'aver tradotto alla lettera (*PG.* 14, 1293). Per san Girolamo ved. *PG.* 13, 335 C; 684 D; 1813 A.

[29] *Psalmi cum Odis* (Göttingen, 1931) e prima in *Septuaginta-Studien* II (ivi 1907), p. 42.

[30] *The Commentary on the Psalms with Glosses in Old-Irish preserved in the Ambrosian Library* (*Ms. C. 801. inf.*). Collotype Facsimile, with Introduction by R. I. Best. Published by the Royal Irish Academy. Dublin–London 1936.

blicato già nell'edizione Sistina o Vaticana dei LXX (1586), che a quel luogo del Salmo 13 avverte espressamente che Diodoro, *Teodoro*, Didimo e Cirillo (senza dubbio nei loro commentari) leggevano (e quindi esponevano) quei versetti aggiunti [31].

Ora poi l'edizione di Mons. Devreesse ci ha rivelato un fatto importante. Paragonando il testo dei Salmi commentato dal Mopsuesteno con quello supposto dalla versione siriaca del codice (siro-esaplare) dell'Ambrosiana e dal commento (ancora inedito) del vescovo di Tarso, Diodoro, ed anche del Grisostomo, veniamo a scoprire che nel secolo IV la Chiesa d'Antiochia usava un testo dei Salmi, il quale, sebbene già contenga il più degli elementi di quella particolare recensione dei codici reputati lucianei, dei quali poc'anzi dicemmo, tuttavia se ne distingue per molte lezioni sue proprie [32], o almeno diverse, quale in specie l'interpolazione paolina nel Salmo 13, che ha comune con altre famiglie dei manoscritti greci dei Salmi. In altri termini, quella che si convenne, con più o meno ragione, di chiamare la recensione di Luciano o antiochena, non è una quantità univoca, non è una quantità costante, ma subì variazioni col tempo (o anche per luoghi); e precisamente dal confronto di Teodoro e Diodoro con la Siro-esaplare da una parte e Teodoreto con la massa dei manoscritti dall'altra sembra potersi arguire, che, almeno per i Salmi, nella prima metà del secolo V andò soggetta ad un'accurata revisione, che la portò più vicino all'originale ebraico. È fatto non trascurabile nella storia dei sacri Libri, che meriterebbe un esame approfondito. Io mi permetto di proporre qui la questione, se quel piccolo gruppo di codici apparentati con quella che si ritiene recensione lucianea, quali sono nei libri storici i manoscritti 44, 106, 134 della nomencatura Holmes-Rahlfs (d p t di Brooke-McLean), nei profetici 62 e 147, non darebbero appunto, parallelamente al testo di Teodoro e Diodoro nei Salmi, il tipo antiocheno o lucianeo del IV secolo, mentre quegli altri, che più si ritengono quali rappresentanti della recensione lucianea (54, 75 nell'Ottateuco; 19-108, 82, 93 nei libri dei Re; 22, 48, 51, 231 nei profeti) ne sarebbero una forma posteriormente ritoccata [33].

[31] Sta nei codici Vaticani greci 744 e 1422 e in qualche altro donde passò nelle edizioni. Cfr. MIGNE, *PG.* 69, col. 801 D con la nota del cardinale Mai.

[32] Vedasi in proposito lo studio sul *Testo dei Salmi nel commento di Teodoro Mopsuesteno* comparso in *Biblica* 23 (1942), 1-17.

[33] Per i codici detti lucianei si possono consultare gli studi E. HAUTSCH, *Der Lukian-Text des Octateuch* (Berlin 1910); A. RAHLFS, *Septuaginta-Studien* I

4. IL TRADUTTORE E L'EPITOME.

Mons. Devreesse, fatta la separazione fra i primi 39 fogli del codice Ambrosiano ed i seguenti, fra la traduzione e quella ch'egli chiama «epitome» del commento di Teodoro, si spinge inoltre a separare l'autore dell'una da quello dell'altra, o almeno le questioni che li riguardano. Per l'epitome, ci si ravvisino pure le fattezze proprie di Giuliano Eclanese ovvero qualche cosa di san Colombano; egli non ha nulla da obbiettare [34]. Quanto alla traduzione, tiene fermo alla data, che le assegnò fin dal principio il cardinal Mercati, cioè il V secolo; ma sull'autore, senza troppo decidere, egli propenderebbe per una colta persona («un homme cultivé») dell'alta Italia, dove un secolo più tardi il lungo scisma per i Tre così detti Capitoli offriva il migliore terreno per la conservazione e propagazione degli scritti del Mopsuesteno, quale il commento ai Salmi, finché una mano irlandese nel monastero di Bobbio lo trascrisse nel codice, che ora fa uno dei tanti gioielli dell'Ambrosiana [35].

Ma poiché per la data della versione si ritengono ragioni decisive le qualità intrinseche del suo latino (e il confronto con la traduzione dei frammenti del medesimo commento, fatta un secolo dopo nella controversia dei Tre Capitoli, è certamente molto istruttivo a tal proposito), perché ragioni della stessa natura non si dovrebbero ascoltare nella questione dell'autore? Si dà pure la lingua d'un uomo, come si dà una storia della lingua. Ora, se percorriamo la nostra versione (codice Ambrosiano ff. 4–39 e frammenti Torinesi, Devreesse, p. 1–259) con l'occhio alla lista delle parole e frasi notate da Dom Morin nell'opera maggiore e originale di Giuliano Eclanese (i libri *ad Florum*, conservatici da sant'Agostino nella sua risposta, l'*Opus imperfectum contra Julianum*), perché vi trovò la chiave per scoprire il vero autore del commento ai tre primi profeti minori falsamente attribuito a Rufino [36], le medesime vedremo sfilare da-

(Göttingen 1904); J. ZIEGLER, *Isaias* (ivi 1939), pp. 73–92; *Duodecim prophetae* (ivi 1943) pp. 70–89. Molto utili informazioni, sebbene brevissime, dà pure il citato A. Rahlfs al principio dei singoli libri o gruppi di libri nella sua edizione manuale dei LXX: *Septuaginta*, Stuttgart 1935.

[34] *Le commentaire de Théodore de Mopsueste sur lés Psaumes*, p. XXVII.

[35] Ivi, p. XXVIII.

[36] *Un ouvrage restitué à Julien d'Eclanum: le commentaire du Pseudo-Rufin sur les prophètes Osée, Joel et Amos* in *Revue bénédictine* 30 (1913), 1–24.

vanti a noi con proporzionata frequenza in queste pagine. Non si avrà per inutile una breve rassegna delle principali. Reco, spesso in esteso e con qualche parola di schiarimento dove occorra, soltanto gli esempi del nostro commento ai Salmi; quelli dell'*ad Florum* si trovano già riuniti presso il Morin (p. 8–12), del quale, per maggior comodità del lettore, seguo l'ordine:

PROFANITAS e PROFANUS in senso di empietà, empio[37]: p. 61, 2–6 (in *Ps.* 9, 33) Et quoniam talis divitum cogitatio (che Dio non si curi dei poveri) non solum de errore, sed etiam de *profanitate* nascatur ... addidit hoc per interrogationis speciem: « Propter quid irritavit impius Deum ? ». In quell'*impius* del testo sacro è la ragione del termine *profanitas* del commento; un po' più sotto il medesimo pensiero dei ricchi è chiamato « profana sententia » (ivi, lin. 20). - 9, 17 s. ad contumeliam Patris et Filii spectat iniuria, et in utrumque committit qui in alterutrum *profanus* exstiterit. – 57, 10 elatio *profani* hominis. Il testo greco dice: ἡ τοῦ ἀσεβοῦς ὑπερηφανία. – 74, 7 (in commento a *Ps.* 11, 9) « in circuitu *impii* ambulabunt » ... grandis est, quo circumdamur, numerus *profanorum*. – 80, 11 errantium consensus ostenditur, cum in tanta *profanorum* multitudine nullus iustus excipitur.

CENSURA: 21, 1 non est qui, adhibita *censura* iustitiae, bonos a malis eruat. – 38, 15–19 (in *Ps.* 7, 7) Quoniam ... praeceperat Deus ut iniquitatis ausus vigor iudicii frenaret et premeret, hoc ait: *Censurae*, quam nobis mandas contra improbos, per te ipse partes exsequere[38] – 55, 19 nullum se habere dominum suspicantur, neque *censura* legis aliqua contireri. – 60, 7 tunc eos ruina exitialis involvet et tunc lapsus vitae *censura* vindice sustinebunt.

ANGOR: 18, 3 inter *angores* maximos. – 18, 29 omnis desolutus est nexus *angorum*. - 19, 9 in *angore* suspirent. – 19, 27 *angores* suos deflet.

---

[37] Dunque in un senso diverso da quello di Firmico Materno *de errore profanarum religionum*, e della Liturgia (cfr. CABROL, *Dict. d'archéologie chrétienne et de Liturgie* III, 1725) dove significa pagano, idolatra. Per la lingua di Giuliano cfr. *ad Florum* 1, 122: « Perspecta abysso *impietatis* tuae, licet nunquam quidquam possit *profanius* inveniri, tamen ecc. ».

[38] Qui, al principio, il codice ha « censura » con sopra il segno grammaticale '⌣; Mons. Devreesse corregge le parole « contra improbos per te ipse partes » in « contra partes improbas per te ipse »; ma cfr. poco appresso 40, 23: « non morabitur ultio, partes iudicii exsequente iustitia » (e l'epitome, ed. Ascoli, p. 477, 27 « has illo (Deo) partes exsequente iustitiae »), e meglio ancora *Expositio libri Job* (Spicil. Casin 3, 1), p. 383 fine: « dicit nosse se quidem quod partes (ed. patris) censurae suae in expungendis hominum meritis sit exsecutura iustitia ». Non si può non riconoscere la stretta parentela di tutto questo fraseggiare; è tutto produzione d'una medesima fabbrica.

21, 28 me oblivisci faceret omnium quibus premebar *angorum*. – 27, 20 oblivione in locum *angoris* admissa. – 34, 23 semper non ero in *angoribus*. – 72, 10 consuerunt homines onera *angorum* suorum amaris gemitibus indicare. – 97, 17 me earum (tribulationum) exercet *angoribus*.

CONCINENTER: 3, 26 s. secundum historiae fidem tenorem expositionis aptemus et *concinenter* ea quae dicenda sunt proferamus. – 214, 19 Symmachus ita dicit ... Aquila etiam et Theodotion *concinenter*. Il testo greco, senza quell'avverbio, Σύμμαχος οὕτως λέγει .... καὶ Ἀκύλας καὶ Θεοδοτίων οὕτω λέγουσιν. Il «concinenter» fu dunque aggiunto dal traduttore per suo vezzo. Già Dom Morin ha fatto notare che il *Thesaurus linguae latinae* di questo avverbio non cita che due esempi, entrambi di Giuliano Eclanese, uno nell'*ad Florum*, l'altro nel Commento ai Profeti. È una coincidenza eloquente.

In caso identico, o quasi, è il vocabolo APPENSIO (adpensio), non menzionato dal Morin. Il detto *Thesaurus* ne reca cinque esempi; l'ultimo è di san Girolamo nel commento a Daniele, per tradurre l'aramaico «thekel» scritto dalla misteriosa mano (*Dan.* 5, 27); gli altri quattro sono tutti dall'*ad Florum* di Giuliano. Il commento ai Salmi l'ha due volte almeno (4, 27 sine ullo verecundiae *adpensu*; e 6, 1 indigni aliquo aestimantur *adpensu*) con la desinenza *–us* di quarta declinazione. Il predetto *Thesaurus* nemmeno registra questa forma in *–us*, *–ūs*; ma è un vezzo di Giuliano usare questa desinenza invece della più comune in *–io* alla terza declinazione, come può vedersi nella lunga lista di tali formazioni, che il Morin notò nelle due mentovate opere dell'Eclanese (p. 13).

Potrei continuare, ma a svolgere in pieno questo argomento si farebbe un volume; mi si permetta conchiudere con una riprova doppiamente valevole, alla correttezza del testo e insieme a conferma dell'autore. L'avvertenza agli usi linguistici di Giuliano avrebbe presentato in più d'un caso il retto rimedio alle mende del codice. Nella introduzione al Salmo 8° che porta nel titolo «pro torcula-«ribus», e vorrebbe dire «per il tempo della pigiatura» ossia della raccolta, il commentatore oppone che all'intelligenza del Salmo né giova il saper il tempo per il quale fu composto, né nuoce l'ignorarlo: «etiam si ignoretur tempus et falsa sit inscriptio, *nihil intellectui* «*commodat*, nec per hoc dictorum erit difficilior et tarda cognitio» (42, 29). Così il codice; e certo quel «commodat» non rende buon senso, non può essere del tutto sano. Mons. Devreesse, come già l'Ascoli, lo cambia in «commutat»; ma «commutare intellectui» non è locuzione latina; e poi, come quadra al contesto? Ora leggiamo nell'*ad Florum* 3, 88: «quoniam nullus dubitat, quin natus quisque «duos habeat parentes ... *non incommodabit intellectui*, si dicam

«ex uno illum esse generatum». A questo confronto si può senza ombra di dubbio affermare che il traduttore di Teodoro scrisse «*nihil intellectui incommodat*»; l'errore del codice si riduce ad una aplografia della *i*, poiché la *n* seguente nell'esemplare, donde fu copiato il nostro codice, poté essere indicato, secondo il solito, con una lineetta sovrapposta alla *i*. A piena conferma, si noti, entro la stessa traduzione del commento ai Salmi (in un lungo tratto conservatoci, oltreché dall'Ambrosiano, anche dal codice Torinese): 237, 16 *nihil hoc superioribus dictis incommodat*; in greco οὐδὲν τῷ νοήματι λυμαίνεται.

Ancora; leggiamo 21, 5-7: «more vivitur bestiarum; nam valen-«tior quis imbecillum opprimit, tenuior potentiori parere compel-«litur, 7*punctrix* peccatorum cessat aequitas, nec aliquid inter «probos improbosque discretionis adhibetur». Così il codice con quel segno d'abbreviatura; i due editori trascrivono «et punctrix»; V. Bulhart [39] non esita, e pone «punctrix» tra i vocaboli nuovi (cioè non registrati nei Lessici), ch'egli rileva nel nostro commento. Ora leggiamo in *ad Florum* I, 37: «Haec augusta virtus (iustitia), *expunc-«trix* uniuscuiusque meritorum» e un po' più sotto (ivi 122): «Deus ... meritorum *expunctor* aequissimus»; anzi qui stesso, nel commento ai Salmi (Devreesse, p. 33, 18): «finem vitae huius sequitur *expunctio* «futura meritorum». Senza fallo in quell'altro luogo (21, 5) il traduttore scrisse: «*expunctrix* peccatorum cessat aequitas». La voce «punctrix» va espunta da qualunque lista di parole latine, nonché dalla traduzione del commento di Teodoro Mopsuesteno ai Salmi. Una conclusione s'impone: la lingua dei libri *ad Florum* di Giuliano Eclanese, come c'insegna a rettamente leggere e comprendere la versione latina del codice bobbiese dell'Ambrosiana, così ci testifica l'identità d'autore delle due opere. Né vanno al presente proposito trascurate le strette relazioni personali di Giuliano Eclanese con Teodoro di Mopsuestia; ne fu ospite più anni [40], e in casa di lui scrisse appunto la sua opera maggiore, gli otto libri *ad Florum* contro santo Agostino [41].

Di quella parte, la maggiore, del codice Ambrosiano, che Mons. Devreesse chiama *epitome*, non è più questione, che molto almeno

---

[39] *Philol. Wochenschrift* 1942, col. 58.

[40] Testimonio Mario Mercatore (Migne, *PL*. 48, 215): cfr. Loofs in *Realenc. f. prot. Theol. u. Kirche*, ed. III, vol. 15, pp. 772, 48-773, 5.

[41] Mario Mercatore, loc. cit., col. 162 e 213.

contiene di Teodoro per il pensiero e di Giuliano per la veste latina. Quanta e quale sia la parte che ne va data ad ognuno dei due, non si potrà forse mai esattamente valutare. Qui comunico, alla buona, alcuni appunti che potranno esser utili alle ricerche future.

Non male a proposito insinua V. Bulhart, che quella parte anziché epitome dovrebbe chiamarsi estratto, poiché dove possiamo confrontarlo col testo greco (anch'esso giunto a noi non intero), lo traduce sovente alla lettera [42]. Anzi, dove corre parallelo con i frammenti della versione integrale, talora è più aderente di essa al testo greco. Siane esempio il seguente luogo: 198, 19–22 (in Ps. 35, 6). A sinistra dell'originale greco pongo la versione attestata non solo dai primi fogli del codice Ambrosiano (A), ma anche dai frammenti Torinesi (B); a destra la dicitura dell'epitome o estratto.

A f. 11 *c*; B f. 13 *b*.		A f. 55 *d* (Ascoli, p. 209).
Vera est, inquit, et non est incerta et dubia misericordia tua, ac si diceret: Grandis est in nos tua bonitas, grandis clementia.	Συνήθως [43] τῷ ἐλέῳ τὴν ἀλήθειαν ἐπισυνῆψεν τὴν ἀληθῆ λέγων καὶ βεβαίαν τοῦ Θεοῦ φιλανθρωπίαν [44].	More suo misericordiae sociavit veritatem, ut certam circa se indulgentiam Dei et mansuram adserat.

Confrontiamo ora con un passo parallelo della versione (125, 27) al Salmo 24, 10: « Ex more suo misericordiam et veritatem [45] « copulavit, ac si diceret ecc. », e rammentiamo come Teodoro sovente ripeta le sue osservazioni [46]; potremo meglio giudicare, quale delle due traduzioni sia più fedele eco dell'autore greco e del suo interprete latino.

[42] *Wiener Studien* 1941, p. 134.

[43] L'editore accentua quasi sempre, non so perché, συνηθῶς.

[44] Segue nel testo greco, dopo un breve periodo interposto, ἵνα εἴπῃ ὅτι μεγάλη τις καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς ἡ φιλανθρωπία σου καὶ ἡ χρηστότης, che risponde alle ultime parole citate della versione; è facile che qui il codice greco (unico testimonio, per noi, dell'originale) abbia invertito l'ordine dei due periodetti. Simili spostamenti vi si incontrano ancora altrove.

[45] Così il codice A, che il Devreesse cita in nota; invece B « veritatem et misericordiam », che l'edizione accetta nel testo. Ma *misericordia* prima e *veritas* dopo è l'ordine originale nel Salmo, è l'ordine costante nel Vecchio Testamento in genere.

[46] Vedasi l'*Index commentarii* alla fine dell'edizione Devreesse, alle voci *dicere pro facere, enallage personarum, enallage temporum, hebraicæ proprietates* (idiomata), *iudicare alicui et iudicare aliquem*.

Ciò posto, sarebbe da tener conto di questa epitome o estratto per vedere se non siano da restituire a Teodoro dei frammenti greci anonimi o pseudonimi, come già suggeriva il Cardinale Mercati sin dal 1898 [47]. Ora però si dovrà aver l'occhio anche a Diodoro di Tarso, il cui commento ai Salmi ci fu fatto conoscere dal P. Louis Mariès, e ne attendiamo la tanto bramata edizione [48]. L'esegesi dei due, maestro e discepolo, è tanto simile, che più non somiglia un uovo a un altro; ma se c'è quasi identità di fondo, nella tecnica dell'esposizione e nell'espressione verbale, quanta differenza! Non basterà quindi una conformità di pensiero fra uno scolio greco e il latino del codice Ambrosiano per farci credere di aver ritrovato un frammento di Teodoro; esigeremo qualche cosa di più anche nella forma.

Finiamo con la discussione di un passo notevole anche per il pensiero teologico. Al Salmo 57, 4 sulle parole del sacro testo: «Alienati sunt peccatores a vulva, erraverunt ab utero, locuti sunt «falsa» nel codice Ambrosiano (f. 76ª, edizione Ascoli 304, 11–22) leggiamo il seguente commento, che trascrivo a membro a membro in colonna per segnalarvi allato i passi dell'*ad Florum* di Giuliano Eclanese, ove occorrono le medesime espressioni [49].

	ad Florum
Infantes nulla. Hic sane	
parvulorum commendatur integritas	
naturalisque simplicitas,	1, 54
cum dicitur de peccatoribus	
pro exaggeratione	4, 129
quod tam corrupti	
depravatique sint studiis	4, 104
ut nec tempore exortus sui	4, 90
quo saltim innocentes fuerunt,	
videantur vacasse criminibus.	3, 70

---

[47] Nei *Rendiconti del R. Istituto Lombardo di Scienze e Lettere*, serie II, vol. 31, pp. 1046–1049, donde in *Opere minori*, II, pp. 66–70.

[48] Cfr. principalmente il suo volume *Études préliminaires à l'édition de Diodore de Tarse sur les Psaumes*, Paris 1933.

[49] Le ho notate principalmente nella lunga sezione finale (nn. 124 – fine) del libro IV dov'è discusso un testo biblico (*Sap.* 12, 8–11) affine al detto versetto, Salmo 57, 4. Il numero dei passi elencati si aumenterebbe notevolmente se fosse il caso di spogliare in ugual modo il resto dell'*ad Florum* e gli altri scritti, certi o probabili, dell'Eclanese.

Quem invectionis colorem	4, 34. 75. 129
naturalis mali conscius	1, 24; 3, 67; 4, 127
omnino non tangeret,	
si necessitatis ingenitae nomine	4, 87
vindicarentur rei.	

Le due prime parole: «infantes nulla», che sembrano sospese in aria, senza formar proposizione, un tempo mi fecero qualche difficoltà[50]; ma con un po' di riflessione poi vidi, che bisogna unirle, idealmente, con le precedenti del sacro testo: «locuti sunt». I bambini appena nati, appena usciti, come suonano le parole del testo, «a vulva, ab utero», non dicono nulla, si capisce; sono detti *infantes* appunto dal non poter ancora parlare. Perché dunque, si domanda il commentatore, l'autore ispirato del Salmo dice che i peccatori sino da quella tenerissima età «locuti sunt falsa»? La soluzione è quella stessa, ed espressa col medesimo frasario, che Giuliano *ad Florum* dà per una simile affermazione del libro della Sapienza sul conto dei Cananei: «nequam est natio eorum et naturalis malitia «ipsorum ... semen erat maledictum ab initio» (12, 10 s.). Non è una locuzione propria (risponde Giuliano), da prendere in rigore di termini, ma una *exaggeratio*, per dire che sono tanto incalliti nel vizio, che si direbbe il vizio sia nato con loro; del rimanente (continua nell'*ad Florum*) i vizi rinfacciati ai Cananei furono contratti per i liberi atti della volontà, non per necessità di natura. E fin qui, restando nei due esempi del Salmo e della Sapienza, tutto sta bene. Ma ecco, nel commento dei Salmi, un'altra conclusione inaspettata, dove si manifesta il pelagiano. Un bambino appena nato, come non è reo della menzogna, che sembra ad esso attribuita dal Salmista, così non ha alcun altro peccato; nasce senza colpa, non esiste peccato originale. È un paralogismo.

Ma per venire alla nostra questione dell'autore, sarebbe tutta farina di Giuliano il tratto citato, e Teodoro non ci entrerebbe per nulla, neanche per il pensiero, come certo la dicitura è tutta nella maniera di Giuliano? Se così fosse, dovremmo dire, come già scrissi[51], che il Vescovo di Eclano nel trasportare in latino il commento ai Salmi del collega di Mopsuestia non fece da semplice traduttore. D'altra parte è noto che Teodoro, al pari dei pelagiani suoi amici,

---

[50] Cfr. *La Civiltà Cattolica* 1916, I, p. 580, nota 2.
[51] *La Civiltà Cattolica* 1916, vol. I, p. 591.

negava il peccato originale, e scrisse un intero volume in cinque libri «contro coloro, che sostengono che gli uomini peccano per «natura e non per volonta»[52]. Inoltre una stessa maniera di concepire e d'esprimersi, quale nel citato brano, trapela da quest'altro periodo nel commento del Salmo 7 (dunque nella «versione»), alle parole: «Iudica mihi, Domine, ... secundum innocentiam meam «super me» (v. 9): «Hic innocentiam non pro simplicitate posuit, «quae mali expers vicina videtur infantiae, sed eam, quae nihil «in eum, a quo iniuriam accepit, sit iniquitatis operata» (39, 16–21). Anche qui la «simplicitas», come in quell'altro luogo al Salmo 57, è l'esenzione da ogni colpa, e col dirla «vicina infantiae» (poiché trattasi qui d'incolpevolezza d'adulto) si lascia intendere che da colpa va esente altrettanto ed anche più la tenera infanzia. A questo periodo latino nello scolio della catena che ce ne ha tramandato il testo greco, risponde soltanto Ἀκακίαν οὐ τὴν ἁπλότητα, ἀλλὰ τὸ μηδὲν ἐργάσασθαι κακὸν[53] λέγει; ma si può dir quasi certo, che qui il compilatore (o un copista) della catena ha abbreviato il testo originale. Infatti, non solo quel μηδὲν κακὸν senza limitazione va contro l'intenzione dell'autore, contro il precedente οὐ τὴν ἁπλότητα, ma ancora il seguito immediato dice giustamente: Ὥσπερ τοίνυν ἐγὼ κακῶς αὐτοὺς (i nemici) οὐ διέθηκα, limitando al confronto dei nemici la protesta d'innocenza[54]. Sicché, conchiudendo, il citato commento al Salmo 57, 4 non disdice a Teodoro di Mopsuestia. È ben vero che nel testo greco pubblicato da Mons. Devreesse a questo luogo si legge bensì la spiegazione del parlare iperbolico (ὑπερβολικῶς); ma non la frecciata contro l'esistenza del peccato originale. Tuttavia si ha ragione di sospettare anche qui, come nel Salmo 7, un accorciamento da parte del compositore della catena (sono gli stessi codici

---

[52] Il titolo esatto ce lo ha conservato Fozio, *Bibliotheca*, cod. 177 (Migne, *PG*. 103², 513) dalla cui relazione appare che l'opera era principalmente diretta contro san Girolamo (nei suoi Dialogi *contra Pelagianos*). Meno bene la tradizione latina di Mario Mercatore (*PL*. 48, 1051; *PG*. 66, 1005; ora meglio in E. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, tomo I, vol. 5, p. 73) la dice diretta contro sant'Agostino.

[53] L'edizione ha (con i codici, suppongo) κακῶν; ma si nota frequente in quest'opera lo scambio fra ο e ω; per esempio, 98, 21: μὲν ὁ per μενῶ (cfr. la versione latina *commorabor*); 114, 15 e 115, 4 τὸ per τῷ; 232, 28–29 τῶν τοιούτων... ἐμποδιζομένων per τὸν τοιοῦτον... ἐμποδιζόμενον; del resto cfr. 259, 11 τὸ μηδένα μηδὲν εἰργάσθαι κακόν.

[54] Giusta osservazione da Teodoro più volte ripetuta (115, 15; 128, 8; 259, 10).

a darci il testo nei due luoghi); e qui stesso, nel Salmo 57, più sotto (p. 381, 1) si nota una lacuna[55]. Si può quindi attribuire il pensiero a Teodoro e l'espressione latina a Giuliano.

Tanto sia detto a mostrare in qualche esempio il partito che si può trarre dalla screditata epitome per ritrovare l'interpretazione del Mopsuesteno ai Salmi. Tirare una conclusione generale sul rapporto di essa al greco originale non è consentito senza estendere l'esame a tutto il resto del codice Ambrosiano e intraprendere vaste ricerche sulla tradizione greca. Non è qui luogo, né mia intenzione, di farlo. Siami lecito invece, poiché probabilmente non avrò più a tornare in vita mia su questa opera di Teodoro, notare alcuni emendamenti al testo greco dell'edizione Devreesse, che mi sembrano convincenti ed importanti. Non ripeto i pochi suggeriti in *Deutsche Literaturzeitung* 61 (1940), p. 842 s. (H. Lietzmann) e in *Biblica* 22 (1941), 209 o già toccati incidentalmente qui sopra. Tralascio anche tutto quanto riguarda l'interpunzione che lascia sovente a desiderare, ma può essere agevolmente migliorata da ogni intelligente lettore, e ciò che appartiene al testo biblico dei Salmi, perché ne ho detto a sufficienza in *Biblica* 23 (1942), 1-17. Non pretendo punto esser completo, non avendo a gran pezza lette tutte le pagine del grosso volume. Tra parentesi riporto la lezione stampata, quando la chiarezza lo consiglia.

37, 10 τί (invece di τοι) – 62, 6 δὴ (δὲ). – 97, 8 δεῖ, . . . περί τε (δή. . . περὶ τὴν). – 103, 13 γὰρ τοῦ (τοῦ ἄρον τοῦ). – 104, 17 dove « aliquid deesse videtur » (Devreesse) è da supplire ἀντιστῆναι. - 157, 14-26 le parole della colonna destra (Μετὰ τὴν . . . αὐτούς) vanno riportate a p. 161, 4, dove le hanno i codici (Paris. e Vat.) e la Catena del Barbaro. Esse riflettono sopra l'interpretazione espressa a p. 160, 17 ss. (cfr. 160, 18 ἐν τῇ προτροπῇ τὴν ἀπόδειξιν . . . παρεχόμενος con 157, 14 s. Μετὰ τὴν . . . προτροπὴν πρὸς ἀπόδειξιν ecc.); αὐτοῖς 157, 17 non si capisce senza il τοῖς ἐπ' αὐτὸν 'ελπίζουσιν di 160, 19; e il γὰρ dopo ὑπισχνεῖται (161, 4) esige che preceda qualche spiegazione, appunto il τὸν τρόπον ἐξηγούμενος τῆς βοηθείας (157, 21). – 170, 4–6 fra πέπονθε e πρὸς τὸ δεῖξαι sembra doversi leggere (cfr. la versione latina e la Catena del Barbaro) τὰ περὶ ἐκείνων (cfr. 169, 24) εἰπεῖν σαφής ἐστιν (il Salmista; costruzione personale alla greca). – 184, 21 non va aggiunto ὃν – 185, 18 ἀνεστρέφει, error di stampa per ἀνασ. – 193, 23 τὸ δ' (τόδ'). – 206, 30 l' ἐξιώμενος del manoscritto (composto da 'ιάομαι, guarire) fa ottimamente al contesto (ha per oggetto τὸ νόσημα, la malattia).

---

[55] Dopo εἰ ἔστιν ἄρα ci vuole qualche cosa che risponda alla traduzione latina dell'epitome (DEVREESSE, p. 380, linea terzultima) « Determinatorie legendum, dubitatione exclusa »; o almeno κατ'ἀπόφασιν ἀναγνωστέον; cfr. lin. 6 κατ'-ἀπόφασιν καὶ τοῦτο.

L'editore, che pone invece ἐξησόμενος (composto da ἵημι, se ben comprendo), sembra vi sia stato indotto dalla versione latina, che traduce con certa libertà « ad ... depellendum errorem ». – 216, 11 ὧν (ὅν) per attrazione del relativo al caso voluto dal verbo ἐπιμελοῦμαι. – 221, 16 εἰ δὲ coi manoscritti e i codici della recensione lucianea (è una citazione biblica); non va mutato in ἔτι. – 225, 6–10: questo tratto, a cui nulla risponde nella versione latina e non fa al contesto, è certo una interpolazione, viene da altro autore. - 232, 25–31: questo lungo periodo (τὸ γὰρ ἐκωφώθην – τῶν λεχθέντων) è tutto una parentesi, dopo la quale il precedente inciso ὡς δὲ μετὰ τὴν δοκιμασίαν è ripreso per chiarezza con μετὰ τοίνυν τὴν δοκιμασίαν (233, 1); le parole πῶς γὰρ ὧν οὐκ ἤκουσε, da segnare col punto interrogativo, sono un'altra piccola parentesi entro la grande. – 248, 3 πῶς γὰρ - καθεστὼς è similmente una parentesi interrogativa. – 248, 4 τοῦ τόπου (τοῦτό που). – 249, 16 ἀνεῖλεν. – 260, 3 ὄντως ἀληθὲς (ὄντως, ἀληθῶς). - 281, 20 προσώπου (προφήτου). – 302, 14 s. κἂν ... μετατίθηνται (καὶ ... – θενται). – 304, 24 ποιῶν < βελτίους >. Τίνα οὖν ecc. (cfr. epitome « meliores facere contendit »). – 312, 2 σή (ἡ). – 322, 3 e 333, 27 il primo καί va soppresso. – 334, 29 va soppresso il primo εἰρήκαμεν. - 335, 19 κατέχοντας (κατενέχοντας; error di copista o di stampa ?); altrove, parlando dello stesso oggetto, l'autore usa κατέχω (336, 22; 399, 15; 416, 4 ecc.). – 348, 18 ἢ ἐμοὶ (μὲ, μοί). – 363, 22–23 le parole ἀντὶ τοῦ – ἀδικίαν sono un'insulsa glossa estranea al contesto. – 387, 13–18 la lezione dei tre codici C P V con tre leggerissime correzioni offre un senso perfetto, conveniente al contesto. L'editore qui si è lasciato abbagliare dalla Catena del Corderio, che v'interpola incisi provenienti da un'esegesi diversa. Ecco tutto il periodo come va letto: οὐκ ἔνεστί σε ἐκεῖνο (εκεινα) λογίσασθαι, μήποτε νῦν <σοῦ> μεμνημένοι λήθῃ παραδοῖεν τὰ κατά σε ὑπὸ τοῦ θανάτου καὶ τῆς τιμωρίας, πανταχόθεν δίκαιον (δικαιαν) αὐτοὺς τιμωρηθῆναι. Τοῦτο γὰρ βούλεται ecc.; cfr. ivi medesimo 26, dove con le stesse parole si ricorda il punto centrale di questo periodo. – 393, 20 τὰ (τὸ). - 394, 23 διελῶ (διέλω). - 395, 24 ἤχθη ovvero ἀχθῆναι (ἄχθει). – 408, 19 τελευταίαν (– αῖον). - 427, 13 ἐδίκασας (δικασας). – 454, 22 χολῆς τὴν τροφήν (τροφῆς τὴν χολήν); cfr. versione latina antica e contesto. - 472, 15 τῷ (τὸ). – 482, 18 ἐγώ (ἔγνω). - 487, 8 νέ (νβ'); cfr. 543, 16 e 363, 19–25. – 511, 10 le parole λογιζόμενος – τὰ παρόντα vanno messe (come le ha la Catena Corderii II, p. 579) in fine della linea 8 sopprimendo uno dei due λογιζόμενος. – 510, 24 κημούμενος (κημωμένος). – 528, 8 ἐψήσαντας (ἐθίσαντας); cfr. l'epitome « moram cocendi non ferentes ». – 536, 18 τὸ « οὗ » (τὸ « ὁ »); cfr. *Biblica* 1942, p. 14, Salmo 77, 60. - 543, 15 ἔθεντο (τὸ). – 554, 10 τοῖς οἰκείοις.

GUSTAVE BARDY

L'« EXPOSITIO FIDEI » ATTRIBUÉE À SAINT AMBROISE

Au nombre des textes patristiques cités par Théodoret à la fin du deuxième dialogue de l'*Eranistes*, figurent plusieurs fragments de saint Ambroise. Ce n'est pas la première fois, depuis les débuts de la controverse nestorienne, que l'autorité de l'évêque de Milan est invoquée de la sorte. Dès 430, dans un discours prononcé devant le concile de Rome, le pape saint Célestin a fait appel à son témoignage [1]. Vers le même temps, Cassien a inséré dans le *De incarnatione Domini contra Nestorium* un dossier patristique où saint Ambroise est cité en bon rang avec saint Hilaire, saint Jérôme, Rufin et quelques autres. En 431, le florilège présenté à la première session du concile d'Éphèse, au nom de saint Cyrille par le prêtre alexandrin et protonotaire Pierre, a inséré deux passages du *De fide ad Gratianum* [2]. La seconde édition de la lettre de saint Léon à Flavien, qui est postérieure au brigandage d'Éphèse et qui est enrichie d'un abondant recueil de citations patristiques, a également fait appel à saint Ambroise, dont elle cite deux textes empruntés au *De fide* et deux autres extraits du *De incarnationis dominicae sacramento.* Théodoret suit donc un usage bien établi, lorsqu'il s'appuie à son tour sur l'autorité du grand docteur occidental et à l'endroit qui nous intéresse, il ne signale pas moins de neuf extraits de ses œuvres [3].

---

[1] Cfr. ARNOBE LE JEUNE, *Conflictus de Deo trino et uno*; *P. L.*, LIII, 289. Voir G. MORIN, *Études, textes, découvertes*, Paris et Maredsous, 1913, p. 345.

[2] MANSI, *Concilior.*, IV, 1184. Voir. H. DU MANOIR, *L'argumentation patristique dans la controverse nestorienne*, dans *Recherches de science religieuse*, t XXV, 1935, pp. 441-461; 531-559.

[3] Sur les sources de Théodoret, il faut toujours faire appel au remarquable article de L. SALTET, *Les sources de l'Eranistes de Théodoret*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. VI, 1905, pp. 289-303, 513-536; 741-754.

Mais tandis que les autres fragments se laissent facilement identifier, le premier de la série, emprunté selon l'évêque de Cyr à une *Expositio fidei*, ne provient d'aucune des œuvres connues de saint Ambroise [4]. Les historiens de la littérature chrétienne aussi bien que ceux du dogme [5] ont passé, sans s'y arrêter, devant ce morceau et, tout en reconnaissant son caractère assez spécial, ont admis sur la foi de Théodoret son origine ambrosienne. La question mérite cependant d'être reprise une bonne fois et nous essayerons ici d'y apporter au moins un essai de solution.

Comme il s'agit d'un texte assez bref, il sera commode de le reproduire tout d'abord [6]:

Τοῦ ἁγίου Ἀμβροσίου ἐπισκόπου Μεδιολάνου ἐν ἐκθέσει πίστεως·

Ὁμολογοῦμεν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ, πρὸ πάντων μὲν τῶν αἰώνον ἀνάρχως ἐκ Πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου Μαρίας τὸν αὐτὸν σαρκωθέντα καὶ τέλειον ἄνθρωπον ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος ἀνειληφότα, ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα. Δύο γὰρ φύσεων ἕνωσις γεγένηται ἀφράστως. Διὸ ἕνα Χριστὸν, ἕνα υἱὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ [7] καθομολογοῦμεν, εἰδότες ὅτιπερ συναΐδιος ὑπάρχων τῷ ἑαυτοῦ Πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα, καθ'

---

[4] TILLEMONT, *Mémoires*, t. X, Paris, 1705, p. 304, écrit seulement: « Il (Ambroise) écrivit sur la fin de sa vie une lettre excellente en forme de catéchisme pour Fritigil, reine des Marcomans. Je ne sais si ce ne serait point ce que Théodoret appelle l'*Exposition de la foi*, et Léonce de Byzance, l'*Explication du sens du divin Symbole* ». Cette hypothèse, présentée d'ailleurs avec timidité, ne mérite pas de retenir l'attention un seul instant, comme l'ont déjà noté les bénédictins éditeurs de saint Ambroise, *Praefatio in secundum tomum*, *P. L.*, XVI, 16. Je cite ici l'édition de 1845 de ce tome XVI de la Patrologie latine.

[5] Citons encore TILLEMONT, loc. cit.: « Théodoret en rapporte un passage assez long, qui est une exposition de la foi sur le mystère de l'incarnation, mais si formelle, si précise contre Nestorius et Eutyche, que si on n'en savait pas l'auteur on croirait qu'elle est faite après le concile de Chalcédoine ». Les Bénédictins font un remarque analogue à la suite du texte, *P. L.*, XVI, 849-850: « Etsi in hoc « fragmento tam aperta legantur contra haereses Nestorii et Eutychetis ut ilud « auctoris esse Ephesino et Chalcedonensi concilio posterioris quispiam, non sine « veritatis specie, sibi persuadeat . . . ».

[6] Nous ne nous proposons pas de donner une édition critique du morceau, et nous nous contentons de signaler quelques variantes intéressantes, empruntées pour la plupart à la *Doctrina Patrum de incarnatione Dei Verbi*, édit. DIEKAMP, Munster, 1906, parce que cet important florilège est le seul qui reproduise le texte presque au complet.

[7] τοῦ θεοῦ: add. τὸν μονογενῆ D. (= *Doctrina Patrum*).

ἣν καὶ πάντων ὑπάρχει δημιουργός, ἠξίωσε μετὰ τὴν συγκατάθεσιν τῆς ἁγίας παρθένου, ἡνίκα εἴρηκε πρὸς τὸν ἄγγελον· ἰδοὺ ἡ δούλη[8] κυρίου, γένοιτό μοι κατὰ ῥῆμά σου, ἀπορρήτως ἑαυτῷ ἐξ αὐτῆς οἰκοδομῆσαι ναὸν καὶ τοῦτον ἑνῶσαι ἑαυτῷ ἐξ αὐτῆς τῆς συλλήψεως, οὐ συναΐδιον ἐκ τῆς ἑαυτοῦ οὐσίας οὐρανόθεν ἐπιφερόμενον σῶμα, ἀλλ' ἐκ τοῦ φυράματος τῆς ἡμετέρας οὐσίας, τουτέστιν ἐκ τῆς παρθένου, τοῦτο εἰληφὼς καὶ ἑαυτῷ ἑνώσας.

Οὐχ ὁ Θεὸς λόγος εἰς σάρκα τραπείς, οὔτε μὴν φάντασμα φανείς· ἀλλ' ἀτρέπτως καὶ ἀναλλοιώτως τὴν ἑαυτοῦ διατηρῶν οὐσίαν, τὴν ἀπαρχὴν τῆς φύσεως τῆς ἡμετέρας εἰληφὼς ἑαυτῷ ἥνωσεν. Οὐκ ἀρχὴν ὁ Θεὸς λόγος ἐκ τῆς παρθένου εἰληφώς, ἀλλὰ συναΐδιος τῷ ἑαυτοῦ Πατρὶ ὑπάρχων τὴν τῆς φύσεως τῆς ἡμετέρας ἀπαρχὴν ἑαυτῷ διὰ πολλὴν ἀγαθότητα ἑνῶσαι κατηξίωσεν, οὐ κραθείς, ἀλλ' ἐν ἑκατέραις ταῖς οὐσίαις εἷς καὶ ὁ αὐτὸς φανεὶς κατὰ τὸ γεγραμμένον· λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον, καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν. Λύεται γὰρ ὁ Χριστὸς Θεός[9] κατὰ τὴν ἐμὴν οὐσίαν ἣν ἀνέλαβε, καὶ λελυμένον ἐγείρει τὸν ναὸν ὁ αὐτὸς κατὰ τὴν θείαν οὐσίαν καθ' ἣν καὶ πάντων ὑπάρχει δημιουργός.

Οὐδέποτε, μετὰ τὴν ἕνωσιν[10], ἣν ἐξ αὐτῆς τῆς συλλήψεως ἑαυτῷ ἑνῶσαι κατηξίωσεν, ἢ ἀποστὰς τοῦ οἰκείου[11] ναοῦ ἢ ἀποστῆναι διὰ τὴν ἄφατον φιλανθρωπίαν δυνάμενος. Ἀλλ' ἔστιν ὁ αὐτὸς[12] παθητὸς καὶ ἀπαθής, παθητὸς κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, ἀπαθὴς κατὰ τὴν θεότητα· Ἴδετε γάρ, ἴδετέ με, ὅτι ἐγώ εἰμι καὶ οὐκ ἠλλοίωμαι. Ἐγείρας τοιγαροῦν τὸν ἑαυτοῦ ναόν, ὁ Θεὸς λόγος καὶ ἐν αὐτῷ τῆς φύσεως ἡμῶν ἀνάστασιν καὶ ἀνανέωσιν ἐργασάμενος, καὶ ταύτην τοῖς ἑαυτοῦ μαθηταῖς δείξας, ἔλεγε· ψηλαφήσατέ με, καὶ ἴδετε ὅτι πνεῦμα σάρκα καὶ ὀστέα οὐκ ἔχει, καθὼς ἐμὲ θεωρεῖτε οὐκ ὄντα, ἀλλ' ἔχοντα[13], ἵνα καὶ τὸν ἔχοντα καὶ τὸ[14] ἐχόμενον κατανοήσας, οὐ κρᾶσιν, οὐ τροπήν, οὐκ ἀλλοίωσιν, ἀλλ' ἕνωσιν γεγενημένην ἐπίδοις.

Διὰ τοῦτο, καὶ τοὺς τόπους τῶν ἥλων καὶ τῆς λόγχης τὴν νύξιν ἐπέδειξε, καὶ ἔμπροσθεν μαθητῶν[15] ἔφαγεν, ἵνα διὰ πάντων τὴν ἀνάστασιν τῆς ἡμετέρας

[8] Relevons ici une amusante coquille des imprimeurs de la Patrologie latine, qui ont écrit βούλη au lieu de δούλη.

[9] λυέται γάρ Χριστὸς Ιησοῦς, D.

[10] τὴν ἕνωσιν: add. τῆς ἡμετέρας φύσεως, D.

[11] οἰκείου: ἰδίου, D.

[12] ὁ αὐτός: add. κύριος Ιησοῦς Χριστός, D.

[13] καθὼς ἐμὲ θεωρεῖτε ἔχοντα. οὐκ εἶπε καθὼς ἐμὲ θεωρεῖτε ὄντα, ἀλλ' ἔχοντα, D. Cette leçon est déja celle de Jean de Scythopolis, au témoignage de Sévère d'Antioche, *Contra Granmmaticum*, III, 17, édit. Lebon (traduction), p. 204: « Sicut me videtis habere. Non dixit: sicut me videtis esse, sed habere ». Elle a de grandes chances d'être originale.

[14] τό: τόν, D., et déjà Sirmond, éditeur de Théodoret. De même, Jean de Scythopolis, loc. cit.: « ut habentem et habitum considerans ».

[15] μαθητῶν: τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, D.

φύσεως ἐν αὐτῷ ἀνανεωθεῖσαν πιστώσηται αὐτούς. Καὶ ὅτι τὴν μακαρίαν τῆς θεότητος οὐσίαν ἄτρεπτος, ἀναλλοίωτος, ἀπαθής, ἀθάνατος, ἀνενδεὴς διατελῶν [16], πάντα τὰ πάθη εἴασε κατὰ συγχώρησιν τῷ οἰκείῳ ἐπενεχθῆναι ναῷ, καὶ τοῦτον τῇ οἰκείᾳ ἀνέστησε δυνάμει [17], διά τε τοῦ οἰκείου ναοῦ τελείαν τὴν ἀνανέωσιν τῆς ἡμετέρας ἐξειργάσατο φύσεως. Τοὺς δὲ λέγοντας ψιλὸν ἄνθρωπον τὸν Χριστὸν, ἢ παθητὸν τὸν Θεὸν λόγον, ἢ εἰς σάρκα τραπέντα, ἢ συνουσιωμένον ἐσχηκέναι τὸ σῶμα, ἢ οὐρανόθεν τοῦτο κεκομικέναι, ἢ φάντασμα εἶναι, ἢ θνητὸν λέγοντας τὸν Θεὸν λόγον δεδεῆσθαι τῆς παρὰ τοῦ πατρὸς ἀναστάσεως, ἢ ἄψυχον τὸ σῶμα ἀνειληφέναι, ἢ ἄνουν ἄνθρωπον, ἢ τὰς δύο φύσεις [18] τοῦ Χριστοῦ κατὰ ἀνάκρασιν συγχυθείσας μίαν γεγενῆσθαι φύσιν [19], καὶ μὴ ὁμολογοῦντας εἰς κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν δύο φύσεις [20] εἶναι ἀσυγχύτους, ἓν δὲ πρόσωπον, καθὸ εἷς Χριστὸς, εἷς υἱὸς, τούτους ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία.

Théodoret est le premier à citer ce morceau. Il est aussi le seul à le citer en entier. Après lui, nombreux sont les auteurs de florilèges qui le reprennent plus ou moins complètement: aucun n'en reproduit le texte complet, comme on peut s'en rendre compte par la liste suivante.

1º Au dire de Sévère d'Antioche, Jean de Scythopolis cite dans son ouvrage contre le concile de Chalcédoine des passages d'un ouvrage *De fide* attribués à saint Ambroise, sous le titre *Interpretatio symboli fidei et de divina inhumanatione.* Ces passages sont les suivants: συναΐδιος τῷ ἑαυτοῦ πατρὶ ὑπάρχων . . . εἷς καὶ ὁ αὐτὸς φανείς (lignes 19–21); ἐγείρας τοιγαροῦν τὸν ἑαυτοῦ ναόν . . . ἀλλ' ἕνωσιν γεγενημένην ἐπίδοις (lignes 29–34) [21]. Il est vraisemblable que Jean de Scythopolis a emprunté ces citations à un florilège chalcédonien composé par Macedonius, patriarche de Constantinople de 496 à 511 [22].

---

[16] διατελῶν: φανερωθεὶς, D.

[17] La longue citation de la *Doctrina Patrum*, 7, VIII, édit. DIEKAMP, p. 49–51, s'arrête ici. Mais la fin du morceau était citée un peu plus haut, 2. XVII, p. 15 depuis les mots τοὺς δὲ λέγοντας.

[18] φύσεις: οὐσίας, D., Ephrem d'Amid.

[19] φύσιν: οὐσίαν, D., Ephrem d'Amid.

[20] φύσεις: οὐσίας, D., Ephrem d'Amid.

[21] SÉVÈRE D'ANTIOCHE, *Contra Grammaticum*, III, 17, édit., J. LEBON (C. S. C. O., scriptores syri, series IV, t. V, 1, Louvain, 1929 (trad. p. 204).

[22] Sur Jean de Scythopolis, cfr. J. LEBON, *Le monophysisme sévérien*, Louvain 1909, p. 153 et suiv., Sur le florilège de Macedonius, cfr. J. LEBON, *Ephrem d'Amid, patriarche d'Antioche*, dans *Mélanges d'histoire, offerts à Charles Moeller*, Louvain, 1914, t. I, p. 205 et suiv.

2º Ephrem d'Amid, patriarche d'Antioche de 526 à 544, dans un ouvrage sur la lettre de saint Cyrille à Succensus (Photius, *Bibliotheca*, cod. 229) cite saint Ambroise: *De interpretatione fidei*: τοὺς δὲ λέγοντας ψιλὸν ἄνθρωπον... ἡ καθολικὴ καὶ ἁγία ἐκκλησία (ligne 41–49) [23].

3º Le même auteur, dans une Apologie du concile de Chalcédoine, adressée à deux moines de Cilicie Seconde, Domnus et Jean, reproduit les dernières lignes de notre morceau, comme venant d'un ouvrage *De incarnatione*: τοὺς δὲ μὴ ὁμολογοῦντας . . . ἡ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία (lignes 46–49) [24].

4º Le florilège syriaque, attribué à Jean Maron, mais qui porte indûment ce nom, cite: De saint Ambroise, évêque de Milan, dans son discours sur l'explication de la foi: ceux qui font du Christ un simple homme . . . par la sainte Église catholique, apostolique (lignes 41–49) [25].

5º Léonce de Byzance, dans le *Contra Nestorianos et Monophysitas*, cite, avec d'autres témoignages de saint Ambroise, un passage: τοῦ αὐτοῦ ἑρμηνεύοντος τὴν ἔννοιαν τοῦ θείου συμβόλου· τοὺς δὲ λέγοντας . . . καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία (lignes 41–49) [26].

6º Léonce de Jérusalem, dans le *Contra Monophysitas*, cite à deux reprises des passages provenant ἐκ τῆς ἑρμηνείας τοῦ ἁγίου συμβόλου, tout d'abord le morceau τοὺς δὲ λέγοντας . . . ἡ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία (lignes 41–49) [27], puis le fragment: λύεται γὰρ Χριστός . . . κατὰ τὴν θείαν οὐσίαν (lignes 12–24) [28].

---

23 Ephrem, cité par Photius, *Bibliotheca*, cod. 229; *P. G.*, CIII, 977, A.

24 Id., *ibid.*, col. 993 D–996 A. Si l'on rapproche les deux titres donnés par Ephrem, on a le titre complet que citait Jean de Scythopolis. L'origine des citations faits par Ephrem d'Amid, n'est pas clairement établie. Selon J. Lebon, *Ephrem d'Amid*, dans *Mélanges Moeller*, t. I, p. 208 et suiv., n. 211 et 212, le patriarche d'Antioche aurait utilisé les florilèges dyophysites rédigés à Constantinople par Macedonius et signalés par Sévère.

25 Jean Maron, *Exposé de la foi*, dans F. Nau, *Opuscules Maronites*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 1899, p. 207. Cfr. M. Richard, *Léonce de Jérusalem et Léonce de Byzance*, dans *Mélanges de science religieuse*, 1944, p. 77, n. 160. Ce florilège syriaque a été formé par la réunion d'un florilège grec dyophysite du VIe siècle et d'un florilège syriaque monophysite.

26 Cfr. R. Devreesse, *Le florilège de Léonce de Byzance*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. X, 1930, p. 563; Th. Schermann, *Die Geschichte der dogmatischen Florilegien vom V–VIII Jahrhundert*, Leipzig, 1904, p. 37.

27 Léonce de Jerusalem, *Contra monophysitas*, *P. G.*, LXXXVI, 1825 D – 1828 A. Sur Léonce de Jérusalem, cfr. M. Richard, *Léonce de Jérusalem et Léonce de Byzance*, dans *Mélanges de science religieuse*, Lille, 1944, pp. 35–88.

28 Léonce de Jerusalem, *Contra monophysitas*, *P. G.*, LXXXVI, 1837 B.

7° La *Panoplia dogmatica*, éditée par Mai sous le nom de Pamphile, cite encore l'*Interpretatio divini symboli* de saint Ambroise: τοὺς δὲ λέγοντας . . . ἡ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία [29].

8° L'empereur Justinien, dans le *Tractatus contra Monophysitas*, cite, sous le nom de saint Ambroise, mais sans donner le titre d'aucun ouvrage le passage: οὐκ ἀρχὴν ὁ θεὸς λόγος . . . καὶ πάντων ὑπάρχει δημιουργός (lignes 18-24) [30].

9° La *Doctrina Patrum de Incarnatione Dei Verbi* cite à plusieurs reprises notre morceau: une première fois, elle mentionne le fragment τοὺς δὲ λέγοντας . . . ἡ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία (lignes 41–49) sous le titre ἐκ τῆς ἑρμηνείας τοῦ θείου συμβόλου [31]. Un peu plus loin, elle donne toute la partie positive du symbole ὁμολογοῦμεν τὸν κύριον ἡμῶν . . . τῇ οἰκείᾳ ἀνέστησε δυνάμει (lignes 2–40) avec le titre: Ἀμβροσίου ἐκ τῆς (ἔκθεσις? Diekamp) πίστεως περὶ τῆς θείας ἐνανθρωπήσεως [32]. Ailleurs elle reproduit, à la suite, deux fragments: Ἀμβροσίου ἐκ τοῦ περὶ τῆς θείας ἐνανθρώπησεως: τοὺς δὲ λέγοντας . . . ἢ εἰς σάρκα τραπέντα. Καὶ μετ' ὀλίγα· ἢ τὰς δύο οὐσίας . . . ἀποστολικὴ ἐκκλησία (lignes 41–49) [33]. Enfin, elle rapporte une longue partie de l'exposé ὁμολογοῦμεν τὸν κύριον... ἐξ αὐτῆς συλλήψεως (lignes 2–12) avec le titre déjà donné: ἐκ τῆς πίστεως περὶ τῆς θείας ἐνανθρωπήσεως [34].

10° Saint Jean Damascène, dans le florilège annexé au *Contra Iacobitas*, cite une fois de plus le passage τοὺς δὲ λέγοντας... καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία (lignes 41–49) comme provenant de l'*interpretatio divini symboli* [35].

11° Nicéphore de Constantinople († 829) cite l'*interpretatio divini symboli* dans le florilège annexé au deuxième livre des *Antirrhetica contra Constantinum Copronymum* [36] et de nouveau, mais moins complètemente dans les *Antirrhetica contra Eusebium* [37]. Ces

---

[29] PAMPHILE, *Panoplia*, quest. 6; édit. MAI, *Nova Patrum Bibliotheca*, t. II, Rome, 1844, p. 621. Sur cet auteur, cfr. M. RICHARD, *Léonce et Pamphile*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. XXVII, 1938, pp. 27–52.

[30] JUSTINIEN, *Contra monophysitas*, *P. G.*, LXXXVI, 1132 CD.

[31] *Doctrina Patrum*. 2, XVII, p. 15.

[32] *Doctrina Patrum.*, 7, VIII, pp. 49–51. Le titre donné ici rappelle celui de Jean de Scythopolis, cfr. supra p. 4.

[33] *Doctrina Patrum.*, 10, I et II, p. 66.

[34] *Doctrina Patrum.*, 21, 2, p. 133.

[35] JEAN DAMASCÈNE, *Contra Iacobitas*, *P. G.*, XCIV, 1293 D– 1296 A.

[36] NICÉPHORE DE CONSTANTINOPLE, *Antirrhetica*, édit. PITRA, *Spicilegium Solesmense*, t. I, Paris, 1852, p. 860.

[37] NICÉPHORE DE CONSTANTINOPLE, *Antirrhetica contra Eusebium*, p. 486.

citations sont empruntées directement à la *Doctrina Patrum*, au dire de Diekamp.

Cette liste de témoignages est imposante au premier abord, car elle prouve que les adversaires du monophysisme ont toujours fait grand accueil à l'*Expositio fidei*. Mais elle n'a pas la même valeur, lorsqu'il s'agit de rechercher l'origine de cette pièce. En fait, toutes les citations qui en sont données proviennent directement ou indirectement de Théodoret, si bien qu'en dernière analyse, l'évêque de Cyr est notre unique garant de son origine ambrosienne. D'où tenait-il le morceau, et d'une manière plus générale, les œuvres de saint Ambroise dont il cite les extraits dans les florilèges de l'Eranistes ? Une lettre adressée à Rufus de Thessalonique par Jean d'Antioche et les autres délégués des évêques venus à Ephèse pour prendre part au concile de 431, permet, semble-t-il, de répondre à la question, car elle nous apprend que l'évêque Martin (ou Martinien) de Milan aurait écrit aux Orientaux et aurait, en même temps, envoyé au très pieux empereur Théodose II, un livre de saint Ambroise sur l'Incarnation du Seigneur, lequel livre enseigne des doctrines opposées à celles des anathématismes de saint Cyrille[38]. Nous n'avons pas de raison pour mettre en doute les faits ici rapportés et nous pouvons même croire que le manuscrit ambrosien dont il est question, renfermait plusieurs ouvrages, le *De incarnationis*

---

[38] Conciliab. ephesin., dans Labbé, *Concil.*, t. III, p. 741: « δῆλοι δέ εἰσι καὶ Ἰταλιῶται τῆς καινοτομίας ταύτης οὐκ ἀνεξόμενοι. ὁ γὰρ θεοφιλέστατος καὶ ἁγιώτατος Μαρτῖνος, ὁ τῆς Μεδιολάνων ἐπίσκοπος καὶ γράμματα πρὸς ἡμᾶς ἀπέστειλε καὶ τῷ εὐσεβεστάτῳ βασιλεῖ βιβλίον ἐξέπεμψε τοῦ μακαρίου Ἀμβρωσίου περὶ τῆς τοῦ κυρίου ἐνανθρωπήσεως, ὅπερ τὰ ἐναντία τοῖς αἱρετικοῖς τούτοις διδάσκει κεφαλαίοις ».

Cfr. Tillemont, *Mémoires*, t. XIV, p. 480. Dans une lettre du 15 août 1945, M. Richard propose une autre hypothèse: « Je suis toujours bien moralement sûr « d'une chose, écrit-il, c'est que Théodoret a trouvé l'*Expositio fidei* avec quelques « autres pièces (Lettre de Damase à Paulin, *Sermo maior de fide*, Homélies d'Eus- « tathe) dans les archives de la bibliothèque des Eustathiens. Ceux-ci, en rentrant « dans la communion de l'Eglise officielle sous l'évêque Alexandre, ont apporté « avec eux leurs livres . . . Comme Paulin d'Antioche a eu des relation avec l'Oc- « cident et en particulier avec saint Ambroise, j'avais pensé qu'il avait pu obtenir « cette pièce de l'évêque de Milan, lors de sous voyage de 382 avec saint Epiphane « et saint Jérôme ». Cette hypothèse est brillante, mais elle ne semble pas fondée, tandis que l'envoi des livres d'Ambroise par Martinien est appuyé par un texte formel. Reste à savoir, il est vrai, si Martinien de Milan s'est adressé aux Orientaux, c'est-à-dire aux partisans de Jean d'Antioche et non pas à tous les évêques d'Orient, et surtout s'il a réellement condamné les anathématismes de saint Cyrille.

dominicae sacramento par exemple, le *De fide ad Gratianum*, notre *Expositio fidei*, c'est-à-dire, somme toute, tous les écrits de saint Ambroise, cités par l'évêque de Cyr.

Cela ne veut pas dire, d'ailleurs que les Orientaux se soient interdit d'apporter des retouches ou même de faire des additions aux écrits contenus dans le recueil envoyé de Milan. L'atmosphère des controverses nestoriennes était des plus propices aux falsifications littéraires et à l'usage inconsidéré des pseudépigraphes [39]: ni dans l'un ni dans l'autre des deux camps, on ne se gênait pour faire appel à des témoignages plus ou moins suspects. Ici, nous sommes quelque peu mis en défiance par la remarque des Orientaux sur la soi disant opposition qu'ils auraient relevée entre les opinions de saint Cyrille et celles de saint Ambroise. A s'en tenir aux œuvres authentiques de l'évêque de Milan, cette opposition n'existe pas. Il est bien vrai que saint Ambroise combat à maintes reprises les Apollinaristes, qu'il affirme que le Christ est véritablement un homme et qu'il a eu une âme, une intelligence semblables aux nôtres [40], mais les termes qu'il emploie sont loin de contenir une réfutation anticipée des anathématismes. D'ailleurs l'atmosphère spirituelle dans laquelle se meut l'évêque de Milan est très différente de celle où se développeront plus tard les hérésies christologiques et les réponses orthodoxes qui leur seront opposées. Si donc l'*Expositio fidei* nous paraît refléter l'image des discussions contemporaines des conciles d'Ephèse et de Chalcédoine, ce sera pour nous une raison décisive d'y voir un apocryphe de fabrication assez tardive.

Or il y a longtemps que cette profession de foi a semblé suspecte à un aussi bon juge que Sévère d'Antioche. Sans doute Sévère n'est pas, ne peut pas être entièrement impartial. Il est, sur le siège

[39] Les dossiers de saint Cyrille dans le *De recta fide ad reginas* et dans l'*Apologeticus contra Orientales* et celui du concile d'Ephèse qui en dépend d'ailleurs, utilisent largement les faux apollinaristes. Cfr. H. du Manoir, *L'argumentation patristique dans la controverse nestorienne*, dans *Recherches de science religieuse*, t. XXV, 1935, pp. 441-461; 531-559. Au cours de la discussion avec les Orientaux en vue du rétablissement de la paix en 432, saint Cyrille emploie une recension altérée de la lettre de saint Athanase à Epictète, et il va jusqu'à déclarer que les Orientaux ont, à son avis, falsifié cette lettre pour les besoins de la cause, alors qu'en fait, ce sont eux qui citent le texte original; cfr. J. Lebon, *Altération doctrinale de la lettre à Epictète de saint Athanase*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XXXI, 1935, pp. 713-761.

[40] Cfr. Ambroise, *De incarnat. domin. sacram.*, vii, 64-78; *P. L.*, XVI, 834-838; *Epist.* xlvi *ad Sabinum*; *P. L.*, XVI, 1145-1150.

d'Antioche, le représentant du parti antichalcédonien et quoiqu'on puisse le défendre contre tout soupçon d'hérésie, son langage du moins est très différent de celui de saint Léon et des défenseurs du concile de Chalcédoine. Mais c'est aussi un esprit avisé et un critique délicat. Il a l'habitude du maniement des textes et ses arguments ne sont jamais sans valeur. Lorsqu'il en vient à parler de l'*Expositio fidei*, dont Jean de Scythopolis a cité des extraits dans son grand ouvrage pour la défense du concile de Chalcédoine, il n'hésite pas a l'attribuer aux nestoriens et à déclarer que ceux-ci lui ont donné le titre d'*Interpretatio* (ἑρμήνεια) pour faire croire qu'elle avait été traduite du latin en grec [41].

Il admet cependant que, lorsque Jean cite le passage dans lequel il est dit que le Verbe, coéternel au Père, s'est uni les prémices de notre nature, sans aucun mélange, s'est manifesté un et le même en l'une et l'autre substance, ἐν ἑκατέραις ταῖς οὐσίαις, il peut à bon droit se flatter d'y retrouver les doctrines de Chalcédoine et de sauvegarder l'orthodoxie [42]. Mais il l'accuse d'avoir laissé tomber la suite de la citation, où apparait clairement le nestorianisme du pseudo-Ambroise. Les termes employés à propos du Sauveur ressuscité: celui qui possède et celui qui est possédé [43], sont incontestablement hérétiques; ils expriment la dualité dans le Christ; ils sont à rapprocher des expressions employées naguère par André de Samosate qui, dans sa réfutation du premier anathématisme de Cyrille, distingue également celui qu'on voit et celui qu'on comprend.

Sévère insiste sur ce passage: si l'on dit, comme l'auteur de l'*Expositio fidei* que le Verbe divin a ressuscité son propre temple et y a opéré le renouvellement de notre nature, qu'il a montré notre nature à ses disciples, on marque ainsi qu'autre est le Christ,

---

[41] SÉVÈRE D'ANTIOCHE, *Contra impium Grammaticum*, III, 17; édit. LEBON (traduction), p. 204.

[42] SÉVÈRE D'ANTIOCHE, loc. cit.: « Quo namque commento gaudens, tam-« quam concordante Chalcedonensibus, qui definierunt in duabus naturis agnosci « Christum, sagax ipse et semetipsum orthodoxum iactans . . . » Sévère ne prend d'ailleurs pas ce langage à son compte et il n'aurait pas dit que le Christ est ἐν ἑκατέραις ταῖς οὐσίαις. Cfr. J. LEBON, *Le monophysisme sévérien*, p. 385-390. Pour lui en effet, οὐσία n'est pas synonyme de φύσις comme elle l'est pour notre auteur.

[43] On a vu qu'ici les auteurs citent diffèremment le texte, les uns lisent τὸν ἐχόμενον au masculin, les autres τὸ au neutre. La première leçon que reproduit et que condamne Sévère est aussi la plus difficile à entendre, car elle met en relief la dualité des personnes dans le Christ.

le temple ressuscité, et autre le Verbe de Dieu qui a ressuscité ce temple. Nestorius ne parle pas d'une manière différente, lui qui distingue entre l'*assumptus* et l'*assumens*. C'est en vain qu'ensuite le faux Ambroise anathématise ceux qui disent que le Christ est purement un homme: il ne trompe que les simples et les naïfs à l'égal de Nestorius qui, lui aussi, a osé affirmer la divinité du Christ. En vérité, conclut Sévère, le grand évêque de Milan a été odieusement calomnié et d'autres que Jean de Scythopolis l'ont également calomnié de la même manière [44].

Le jugement de Sévère est trop dur et nous verrons que l'auteur de l'*Expositio fidei* ne mérite pas une condamnation aussi absolue. Mais on le comprend, venant de la part d'un cyrillien: la théologie de notre morceau n'a rien de commun avec celle qu'enseignaient les monophysites de l'école de Sévère; elle est celle des docteurs d'Antioche, peut-être même d'une façon très particulière, celle de Théodoret.

Remarquons d'abord que la pièce citée dans l'*Eranistes* forme un tout complet. Elle est une exposition de la foi et non pas, selon le titre que lui donnent quelques caténistes, une explication ou une interprétation, ἑρμήνεια, du symbole. Elle contient l'énoncé des dogmes, elle n'en donne pas le commentaire. D'autre part, elle se suffit à elle-même: elle ne parle sans doute pas de la Trinité; ce n'est pas son affaire et les problèmes trinitaires sont en dehors de sa perspective. Seule la christologie l'intéresse: on le voit bien par l'anathématisme final qui est fort développé et qui condamne toutes les erreurs christologiques. Cet anathématisme est d'ailleurs une véritable conclusion: rien ne saurait être ajouté à l'excommunication formulée au nom de l'Eglise catholique et apostolique. Supposer l'existence d'une partie consacrée à l'exposé de la foi trinitaire et que Théodoret aurait laissé tomber, est une hypothèse purement gratuite: nous n'avons pas le droit de la faire.

Or, au temps de saint Ambroise, ce ne sont pas les hérésies christologiques qui occupent le devant de la scène, mais les hérésies trinitaires. A Milan, en particulier, l'arianisme reste un adversaire redoutable et pendant plusieurs années, Ambroise doit lutter contre ses représentants que soutient l'impératrice Justine. Dans l'Illyricum, il conserve une vitalité puissante: le concile d'Aquilée que préside saint Ambroise en 382 a pour but de restaurer l'orthodoxie dans cette région. Les grands ouvrages théologiques de l'évêque

[44] SÉVÈRE D'ANTIOCHE, loc. cit., pp. 204-206.

de Milan sont consacrés à l'exposé de la défense de la Trinité, le *De fide ad Gratianum* et le *De Spiritu Sancto*. Il est vrai qu'a même moment, l'apollinarisme fait déjà parler de lui et que l'Occident se préoccupe de le condamner; mais il le fait plutôt en se référant à la situation de l'Orient et il ne semble pas y avoir eu d'apollinaristes dangereux en Italie, en Afrique ou en Gaule. Le *De incarnationis dominicae sacramento*, s'il combat l'hérésie apollinariste, vise surtout les Ariens qui, eux aussi, refusent d'admettre l'existence d'une âme humaine dans le Christ. A première vue, rien ne légitime donc l'attribution à saint Ambroise d'un ample symbole christologique.

Au contraire, la première moitié du ve siècle est un temps éminemment favorable à ce genre d'exposés, surtout après l'apparition du nestorianisme. Qu'il nous suffise de rappeler entre autres, la profession de foi de Jobius, évêque apollinariste; le *Libellus emendationis* de Léporius; le symbole d'union de 433, souscrit à la fois par Jean d'Antioche et par Cyrille d'Alexandrie; le symbole de Flavien de Constantinople; la profession de foi d'Eutychès, la lettre dogmatique de saint Léon à Flavien, le symbole du concile de Chalcédoine. Ce ne sont que des exemples. Ils suffisent à montrer comment s'est déplacé le centre de gravité des controverses. Replacée dans cet ensemble, l'*Expositio fidei* reprend tout son sens et devient parfaitement intelligible.

On peut aller plus loin. Lorsqu'on rapproche notre *Expositio fidei* du symbole d'union de 433, on ne peut manquer d'être frappé par les ressemblances qui éclatent entre les deux formules. Voici, en effet, comment s'exprime le symbole d'union.

Ὁμολογοῦμεν... τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν υἱὸν τὸν θεοῦ, τὸν μονογενὴ, θεὸν τέλειον καὶ ἄνθρωπον τέλειον ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, πρὸ αἰώνον μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ' ἐσχάτων δὲ ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ, τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα· δύο γὰρ φύσεων ἕνωσις γέγονε· διὸ ἕνα Χριστὸν, ἕνα υἱὸν, ἕνα κύριον ὁμολογοῦμεν. Κατὰ ταύτην τὴν τῆς ἀσυγχύτου ἑνώσεως ἔννοιαν ὁμολογοῦμεν τὴν ἁγίαν παρθένον θεοτόκον, διὰ τὸ τὸν θεὸν λόγον σαρκωθῆναι καὶ ἐνανθρωπῆσαι, καὶ ἐξ αὐτῆς τῆς συλλήψεως ἑνῶσαι ἑαυτῷ τὸν ἐξ αὐτῆς ληφθέντα ναόν[45].

[45] HAHN, *Bibliothek der Symbole*, 3e édit., Breslau, 1897, § 170, p. 216. Nous avons souligné les termes communs aux deux formules.

Sans doute les deux textes ne se recouvrent pas entièrement et il faut relever dans l'*Expositio*, l'absence de toute allusion à la maternité divine de Marie, ce qui se comprendrait mal en un temps où le nestorianisme serait le principal adversaire. Mais, dans l'ensemble, ils témoignent des mêmes préoccupations et des mêmes tendances. L'apollinarisme y est également condamné: le Verbe, en s'incarnant, a pris un corps et une âme raisonnable; il est un homme parfait; il nous est consubstantiel; il s'est construit lui-même son corps [46]. Toutefois, l'accent ne porte pas sur l'apollinarisme, mais sur la dualité des natures dans le Christ et sur l'unité de personne qui résulte de leur union. Les rédacteurs des deux formules tiennent également à affirmer que le Sauveur est un homme parfait et un Dieu parfait, et que cependant, il est absolument un, sans confusion et sans division, ἀδιαιρέτως καὶ ἀσυγχύτως

Tout d'abord, les deux natures subsistent intégralement dans le Christ. L'*Expositio fidei* insiste sur l'image du temple que le Verbe se bâtit et dans lequel il vient habiter. Il ne se contente pas de citer le texte classique de l'Evangile (IOAN., II, 19) et de le commenter. Il retient l'attention sur la résurrection, qui est la reprise par le Sauveur du temple qu'il avait momentanément abandonné et qui signifie le renouvellement de notre nature. Ce sont là, on le sait, des idées chères aux Antiochiens. On retrouve sans doute, chez saint Ambroise, la métaphore du temple, par exemple dans le *De fide*, III, II, 13; *P. L.*, XVI, 592:

Ergo non Deus Pater solus intelligendus est qui suscitavit carnem, et non etiam Filius cuius templum ressuscitatum est.

Mais de telles formules sont rares sous la plume de l'évêque de Milan, tandis qu'elles abondent chez les docteurs d'Antioche. Qu'il nous suffise de rappeler deux exemples qui nous semblent fournir d'excellents termes de comparaison avec notre texte. Le premier est emprunté à Théodoret.

« Διὸ ἕνα Χριστὸν, ἕνα υἱὸν, ἕνα κύριον ὁμολογοῦμεν· οὔτε γὰρ τὴν ἕνωσιν λύομεν, καὶ ἀσύγχυτον αὐτὴν γεγενῆσθαι πιστεύομεν, τῷ κυρίῳ πειθόμενοι λέγοντι τοῖς Ἰουδαίοις· λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν. Εἰ

[46] Cfr. A. VON HARNACK, *Dogmengeschichte*, t. II, 4e édit., Tubingen, 1909, p. 317, n. 3: « Dass der Logos sich selbst seinen Leib aus Maria gebildet habe, scheint fast allgemeine Meinung gewesen zu sein ».

δὲ κρᾶσις ἐγεγόνει καὶ σύγχυσις, καὶ μία φύσις ἐξ ἀμφοῖν ἀπετελέσθη, ἐχρῆν εἰπεῖν· λύσατέ με. Νῦν δὲ δεικνὺς ὡς ἄλλο μὲν ὁ θεὸς κατὰ τὴν φύσιν, ἄλλο δὲ ὁ ναός, εἷς δὲ ὁ Χριστὸς ἀμφότερα· λύσατε, φησίν, τὸν ναὸν τοῦτον [47] ».

Le second est dû à saint Jean Chrysostome, et il est cité par le florilège de Théodoret:

« Τί γὰρ ἐπάγει· καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν; μονονουχὶ λέγων· μηδὲν ἄτοπον ὑποπτεύσῃς ἀπὸ τοῦ· ἐγένετο. Οὐ γὰρ τροπὴν εἶπον τῆς ἀτρέπτου φύσεως ἐκείνης, ἀλλὰ σκήνωσιν καὶ κατοίκησιν. Τὸ δὲ σκηνοῦν οὐ ταὐτὸν ἂν εἴη τῇ σκηνῇ, ἀλλ' ἕτερον ἐν ἑτέρῳ σκηνοῖ· ἐπεὶ οὐδ' ἂν εἴη σκήνωσις. Οὐδὲν γὰρ ἐν ἑαυτῷ κατοικεῖ. Ἕτερον δὲ εἶπον κατὰ τὴν οὐσίαν. Τῇ γὰρ ἑνώσει καὶ τῇ συναφείᾳ ἕν ἐστιν ὁ Θεὸς λόγος καὶ ἡ σάρξ, οὐ συγχύσεως γενομένης, οὐδ' ἀφανισμοῦ τῶν οὐσιῶν, ἀλλ' ἑνώσεως ἀρρήτου τινὸς καὶ ἀφράστου [48] ».

Comme l'*Expositio fidei*, Théodoret et Jean Chrysostome refusent d'employer des termes incompatibles avec la distinction des natures τρόπη, κρᾶσις, σύγχυσις. Ils leur préfèrent des mots tels que κατοίκησις, συνάφεια ou mieux ἕνωσις. Ce dernier vocable par sa généralité même, est susceptible d'emporter toutes les adhésions et c'est lui que retient le symbole d'union, mais on sait que saint Cyrille, lorsqu'il peut exprimer sa propre pensée, ne s'en contente pas et tient à le préciser en parlant d'ἕνωσις φυσική, d'ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν, etc. Par contre, en dépit de leur recommandation évangélique, les mots κατοίκησις ou σκήνωσις ne tarderont pas à sembler insuffisants, parce qu'ils accentuent trop le dualisme. Il faut noter que notre auteur ne s'en montre pas choqué, bien au contraire, ce qui nous invite à ne pas lui assigner une date trop récente. Il n'éprouve pas encore toutes les susceptibilités que développera la lutte contre le nestorianisme.

Comme l'auteur de l'*Expositio fidei*, saint Jean Chrysostome emploie ici le terme οὐσία avec le sens de φύσις. Les deux mots sont en effet considérés comme synonymes par de nombreux auteurs.

---

[47] Théodoret, *Epist.* 151; *P. G.*, LXXXIII, 1420.

[48] Jean Chrysostome, *In Evang. Ioan.*, *hom.* 11; *P. G.*, LIX, 80, cité par Théodoret, *Eranistes*, dialog. 2; *P. G.*, LXXXIII, 201. Cette citation figure également dans les dossiers du concile de Chalcédoine et du pape saint Gélase. Cfr. aussi Jean Maxence, *Dialog. contra Nestor.*, II, 3; *P. G.*, LXXXVI, 137: « Quamvis secundum unitionem unus idemque sit Deus homo, secundum na« turas tamen alter Deus est et alter homo. Nam si ipse Deus homo est, etiam « secundum naturas, quomodo non dicit: " Solvite me ", sed: solvite templum hoc « et in triduo suscitabo illud ? ».

Au VI[e] siècle, Pamphile expliquera que les philosophes grecs distinguent avec soin les deux mots, mais que les docteurs de l'Eglise les emploient indifféremment l'un pour l'autre et que lui-même suivra cet exemple en parlant soit de l'ousie soit de la nature de Notre-Seigneur Jésus-Christ [49]. Il ajoutera cependant que la synonymie est loin d'être parfaite et que, si l'on veut parler correctement, il faut distinguer la signification propre des deux termes.

Les Latins n'ignorent pas que les mots correspondants *natura* et *substantia* [50] peuvent être employés l'un pour l'autre [51] et en parlant du Christ, ils disent également qu'il y a en lui une double substance ou une double nature. Nous nous contenterons de signaler quelques exemples empruntés à saint Ambroise. Une des expressions favorites de l'évêque de Milan pour désigner le Christ est celle de *gigas geminæ substantiæ* qui lui est suggérée par le psaume XVIII, 6. Elle apparaît dans l'hymne *Intende qui regis Israel:*

Procedat de thalamo suo,
Pudoris aula regia,
Geminæ gigas substantiæ
Alacris ut currat viam.

---

[49] *Doctrina Patrum*, 6, XXI: édit. DIEKAMP, p. 45. E. WEIGL, *Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites* (373–429), Munich, 1925, pp. 88-89, cite parmi les représentants de cette synonymie, Cyrille de Jérusalem et Jean Chrysostome. Il ne remarque pas que la *Doctrina Patrum* à laquelle il emprunte ses références ne rapporte pas textuellement le fragment invoqué de Cyrille de Jerusalem (2, XXX, p. 20) et que les fragments suivants 2, XXXII, XXXIII, XXXIV) sont cités sous le nom de Cyrille d'Alexandrie, bien qu'ils aient des chances de n'être pas authentiques. Il ne remarque pas davantage que les fragments attribués à Jean Chrysostome (2, XXV, XXVI, XXVII, XXVIII, pp. 18–19) appartiennent à la lettre à Césaire qui est généralement regardée comme apocryphe: cfr. O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*. t. III, Fribourg, 1912, p. 350. L'ouvrage de E. Weigl est déparé par plusieurs erreurs du même genre et doit être utilisé avec beaucoup de précautions.

[50] A vrai dire, le correspondant latin d'οὐσία serait plutôt *essentia*, *substantia* étant la transcription littérale d'ὑπόστασις. Mais *essentia* a eu de la peine à s'introduire définitivement dans le vocabulaire latin, cfr. J. DE GHELLINCK art. cit. note suivante.

[51] C'est ainsi que saint HILAIRE écrit, *De synodis*, 12; *P. L.*, X, 490: « Proprie « autem essentia idcirco est dicta quia semper est... cum essentiam dicimus signifi- « care naturam ... vel substantiam ». Il est vrai qu'ici, il parle de la Trinité et qu'il s'applique à rendre intelligibles à ses lecteurs, des formules grecques. Mais nous allons voir que le langage christologique n'est pas différent, cfr. J. DE GHELLINCK, *L'entrée d'*essentia, substantia *et autres mots apparentés dans le latin médiéval*, dans l' *Archivum latinitatis medii aevi (Bulletin du Cange)*, t. XVI, 1941, pp. 77-112.

Elle revient dans le *Commentaire sur les psaumes*: « Hic Christus est ergo homo geminæ substantiæ »[52]; dans le traité *Sur l'Incarnation*: « Quem quasi gigantem sanctus David propheta describit, eo quod biformis geminæque naturæ unus sit, consors divinitatis et corporis »[53]; dans sa correspondance: « (Jesus) in utriusque idem naturæ diversitate dividuæ, unius Filii Dei veritatem gigas salutaris implevit »[54]. Ailleurs, il emploie la formule *gemina substantia* sans aucune référence au texte biblique: « Geminam in Christo significare substantiam divinitatis et carnis »[55]. « Itaque cum geminam . . . in Christo substantiam proposuisset, ut utramque intelligas et divinitatis et carnis »[56].

Souvent aussi, et peut-être même plus souvent, saint Ambroise parle d'une double nature dans le Christ. Ainsi dans les passages suivants:

De fide, III, VIII, 54; *P. L.*, XVI, 601: « Utrumque unus in utroque perfectus, et sine mutabilitate divinitatis et sine humanæ imminutione naturæ ».

De excessu Satyri, I, 12; *P. L.*, XVI, 1294: « Et si Deus et homo diversitate naturæ, idem tamen non alter in utroque. Aliud ergo speciale naturæ suæ, aliud commune nobiscum; sed in utroque unus et utroque perfectus ».

De incarnationis dominicæ sacramento: VI, 61; *P. L.*, XVI, 833: « Desinant ergo dicere naturam Verbi in corporis naturam esse mutatam; ne pari interpretatione videatur natura Verbi in contagium mutata peccati. Aliud est enim quod assumpsit et aliud quod assumptum est. Virtus venit in Virginem: . . . sed natum est corpus

---

[52] Ambroise, *Expositio in psalm.* 118; *sermo* 10, 18; *P. L.* XV, 1336 C.

[53] Ambroise, *De incarnationis dominicae sacramento*, V, 35; *P. L.*, XVI, 827 C.

[54] Ambroise, *Epist.* XXX, 10; *P. L.*, XVI, 1064 A.

[55] Ambroise, *De fide*, III, IX, 59; *P. L.*, XVI, 602 A.

[56] Ambroise, *De fide*, III, X, 65; *P. L.*, XVI, 603 A. On retrouve encore l'expression *gigas geminae substantiae* dans le *Libellus emendationis* de Leporius: « Ideoque una persona accipienda est carnis et Verbi, ut fideliter sine aliqua dispu« tatione credamus unum eumdemque Dei Filium inseparabilem semper geminae « substantiae etiam gigantem nominatum in diebus carnis suae et vere semper « genuisse omnia quae sunt hominis et vere semper possedisse quae Dei sunt ». Hahn § 214, p. 300. Cfr. J. de Ghellinck, *Note sur l'expression* Geminae gigas substantiae, dans *Recherches de science religieuse*, t. V, 1914, pp. 410-421.

ex Virgine; et ideo cælestis quidem descensio, sed humana conceptio est. Non ergo eadem carnis potuit esse divinitatisque natura »[57].

Composé de deux natures après l'union, le Christ n'en reste pas moins un: telle est la seconde vérité sur laquelle insiste l'*Expositio fidei*. Un, c'est-à-dire immuable, ἀτρέπτως, dans chacune de ses deux natures qui restent ce qu'elles étaient avant l'union, sans que le Verbe se changeât en la chair et sans que la chair se transformât dans le Verbe. Le Verbe garde sans changement, sans altération sa propre substance, et il en va de même de l'homme qu'il a assumé, disons pour parler le langage de notre auteur, du temple qu'il s'est construit. Un passage de Malachie, III, 6, sur lequel saint Ambroise s'appuie aussi à l'occasion[58] sert à confirmer cette vérité. Un, c'est-à-dire aussi sans confusions, ἀσυγχύτως, ce que prouve le texte de saint Luc, XXIV, 39, où Jésus déclare qu'il a des os et de la chair et que par suite, il n'est pas un esprit[59]. Les deux adverbes sont également employés par saint Cyrille et par les Antiochiens. Saint Cyrille écrit par exemple: « Considérant le mode dont s'est faite l'incarnation, nous voyons que les deux natures se sont unies entre elles d'une union indissoluble, sans confusion et sans transformation (ἀσυγχύτως καὶ ἀτρέπτως), car la chair est chair et n'est pas la divinité, bien qu'elle soit devenue la chair de Dieu, et semblablement, le Verbe

---

[57] Cfr. AMBROISE, *De incarnationis domin. sacramento*. VI, 49 et 50; *P. L.*, XVI, 831.

[58] AMBROISE, *De incarn. domin. sacramento*, VI, 55; *P. L.*, XVI, 832: « Neque « enim ut quidam interpretati sunt, natura ipsa Verbi mutata est, quae immutabilis semper est, sicut ipse dixit: Videte, videte me, quia ego sum et non sum « mutatus ».

[59] Il faut rapprocher de ce passage l'explication de THÉODORET. *Eranistes*, Dialog. II; *P. G.*, LXXXIII, 160: « Ἴδετε τὰς χεῖράς μου καὶ τοὺς πόδας, ὅτι αὐτὸς ἐγώ εἰμι. Ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε ὅτι πνεῦμα σάρκα καὶ ὀστέα οὐκ ἔχει, καθὼς ἐμὲ θεωρεῖτε ἔχοντα, καὶ ὅρα τοῦ ῥήματος τὴν ἀκρίβειαν. Οὐ γὰρ εἶπε σάρκα καὶ ὀστέα ὄντα, ἀλλὰ σάρκα καὶ ὀστέα ἔχοντα, ἵνα δείξῃ ἄλλο μὲν τὸ ἔχον κατὰ τὴν φύσιν, ἄλλο δὲ τὸ ἐχόμενον. Ὥσπερ γὰρ ἄλλο μέν ἐστι τὸ λαβὸν, ἄλλο δὲ τὸ ληφθέν, εἷς δὲ ἐξ ἀμφοῖν, ὁ Χριστὸς θεωρεῖται· οὕτω τὸ ἔχον πρὸς τὸ ἐχόμενον πλείστην μὲν ἔχει διαφορὰν, οὐκ εἰς δύο δὲ πρόσωπα μερίζει τὸν ἐν τούτοις νοούμενον ».

Mais déjà saint ATHANASE, *Epist. ad Epictet.*, 7; *P. G.*, XXVI, 1061, avait proposé la même interprétation: « ... Ἐξ ὧν καὶ ἐλέγχεσθαι δύνανται πάλιν οἱ τολμήσαντες εἰπεῖν εἰς σάρκα καὶ ὀστέα ἠλλοιῶσθαι τὸν κύριον. Οὐ γὰρ εἶπε· καθὼς ἐμὲ θεωρεῖτε σάρκα καὶ ὀστέα ὄντα ἀλλ' ἔχοντα, ἵνα μὴ αὐτὸς ὁ λόγος εἰς ταῦτα τραπεὶς νομισθῇ, ἀλλ' αὐτὸς ἔχων αὐτὰ καὶ πρὸ τοῦ θανάτου καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν εἶναι πιστευθῇ ».

est Dieu, et non la chair, bien que, par l'économie, il ait fait sienne la chair »[60]. Quant à Théodoret, il consacre tout un dialogue de l'*Eranistes* à démontrer que la divinité du Verbe est immuable, ἄτρεπτος, et un autre à prouver que l'union des deux natures est sans confusion, ἀσύγχυτος. Mais en dépit de la ressemblance de certaines formules, les doctrines enseignées sont fort différentes et l'*Expositio fidei* est ici encore dans le sens de la christologie antiochienne.

Le mystère de l'union reste d'ailleurs entier, et l'on ne comprend pas comment le même est à la fois passible et impassible[61]. Selon la bienheureuse substance de la divinité, le Christ est immuable, inaltérable, impassible, immortel, sans besoin: il a permis que toutes ces infirmités soient réalisées dans son propre temple. Ces dernières expressions de notre morceau rendent, il faut l'avouer, un son étrange et quelque peu inquiétant. Il n'est pas question d'attribuer au Verbe, fût-ce en vertu de la communication des idiomes, les souffrances et la mort; bien plus, il semble que le Verbe n'a participé en rien aux faiblesses de l'humanité: si l'on n'avait pas lu, un peu plus haut, des affirmations catégoriques de l'unité du Christ, on serait tenté de se demander si l'on n'atteint pas, voire si l'on ne dépasse pas les limites de l'orthodoxie.

Il est vrai que les anathématismes finaux sont plus rassurants. Notre auteur y condamne une série d'erreurs qui sont faciles à identifier. Le Christ n'est pas un pur homme: c'était la doctrine attribuée à Ebion, à Paul de Samosate, à Photin de Sirmium[62]. Dieu le Verbe n'est pas soumis à la loi de la souffrance, il est impassible. Le Verbe divin n'a pas été transformé en chair: saint Athanase, dans la lettre à Épictète combat fortement cette erreur qui vient de lui être dé-

---

[60] Cyrille, *Epist.*, 45; *P. G.*, LXXVII, 232.

[61] Cfr. Athanase, *Epist. ad Epictet.*, 6; *P. G.*, XXVI, 1060: « Καὶ ἦν παράδοξον ὅτι αὐτὸς ἦν ὁ πάσχων καὶ μὴ πάσχων· πάσχων μὲν ὅτι τὸ ἴδιον αὐτοῦ ἔπασχε σῶμα καὶ ἐν αὐτῷ τῷ πάσχοντι ἦν, μὴ πάσχων δὲ ὅτι τῇ φύσει θεὸς ὢν ὁ λόγος ἀπαθής ἐστι ».

Ambroise, *De incarnat. domin. sacramento*, V, 39; *P. L.*, XVI, 828: « Erat igitur immortalis in morte, impassibilis in passione ».

[62] Cfr. Ambroise, *De fide* V, viii, 108; *P. L.*, XVI, 670: « Nam Filius Dei « est contra Hebionem Filius David est contra Manichaeos, Filius Dei est contra « Photinum, Filius David est contra Marcionem, Filius Dei est contra Paulum « Samosatenum, Filius David est contra Valentinum; Filius Dei est contra Arium « atque Sabellium gentilis erroris haeredes; dominus David est contra Judaeos « qui Dei Filium in carne cernentes, hominem tantummodo de impio furore cre- « debant ». *De incarn. domin. sacram.*, ii, 8, *P. L.*, XVI, 820.

noncée [63], et saint Ambroise la réfute après lui. Le Verbe n'a pas eu un corps qui lui a été substantiellement uni, συνουσιωμένον: il semble que Paul de Samosate ait dénoncé cette erreur chez Malchion et chez les évêques du concile d'Antioche; elle a été en tout cas formulée par Apollinaire et par ses disciples [64]. Le Verbe n'a pas eu un corps apporté du ciel ni un corps imaginaire [65]: on reconnaît ici l'erreur des docètes, de Marcion et de certains gnostiques; si vieille qu'elle soit, cette hérésie sans cesse renaissante reste dangereuse, puisqu'on reproche encore à Eutychès d'enseigner que le Christ ne nous est pas consubstantiel. Le Verbe n'a pas pris un corps dépourvu d'âme ou d'esprit, ἄψυχον τὸ σῶμα . . . ἢ ἀνοῦν ἄνθρωπον, ce qui est proprement la doctrine d'Apollinaire sous ses deux formes successives. Enfin les deux natures du Christ ne sont pas devenues une seule nature, en se confondant l'une dans l'autre par une sorte de mélange, κατα ἀνάκρασιν: le concile de Chalcédoine enseigne également que l'union n'a pas supprimé la différence des natures, mais que chacune d'elles a conservé sa manière d'être propre.

La véritable orthodoxie, à l'encontre de toutes ces erreurs tient pour assuré qu'en Notre-Seigneur Jésus-Christ, il y a deux natures sans confusion et une seule personne; que par suite, il y a un seul Christ et un seul Fils. Le terme employé pour désigner la personne est celui de πρόσωπον: on le retrouve dans le symbole de Chalcédoine, mais son sens y est précisé par la présence du mot ὑπόστασις: τῆς ἰδιότητος τῆς ἑκατέρας φύσεως καί εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης, de manière à unifier, dans la mesure du possible, le langage de saint Cyrille et celui des Antiochiens. Antérieurement aux grandes controverses christologiques, on s'en était volontiers contenté; il parut trop faible contre Nestorius qui l'employait

[63] Athanase, *Epist. ad Epictet.*, 2, *P. G.*, XXVI, 1052-1053: « ποῖος ᾅδης ἠρεύξατο ὁμοούσιον εἰπεῖν τὸ ἐκ Μαρίας σῶμα τῇ τοῦ λόγου θεότητι; ἢ ὅτι ὁ λόγος εἰς σάρκα καὶ ὀστέα καὶ τρίχας καὶ ὅλον σῶμα μεταβέβληται καὶ ἠλλάγη τῆς ἰδίας φύσεως ».

Cfr. Ambroise, *De incarnat. domin. sacram.*, vi, 61; *P. L.*, XVI, 833: « Desinant ergo dicere naturam Verbi in corporis naturam esse mutatam ».

[64] Cfr. Apollinaire, *Syllogism.*, *fragm.*, 116; édit. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, t. I, Tubingue, 1904, p. 235: « ζωοποιεῖ δὲ ἡμᾶς ἡ σὰρξ αὐτοῦ διὰ τὴν συνουσιωμένην αὐτῇ θεότητα· τὸ δὲ ζωοποιὸν θεϊκόν· θεϊκὴ ἄρα ⟨ἡ⟩ σάρξ, ὅτι θεῷ συνήφθη ». Timothée, *Ad Homonium, ibid.*, p. 278: « . . . κατὰ μηδένα λόγον συνουσιῶσθαι αὐτὴν (τὴν σάρκα) τῇ θεότητι γράψας.

[65] Ambroise, *De incarn. domin. sacram.*, VI, 46; *P. L.*, XVI, 830: « Neque « enim, quod quidam dicunt, in phantasmate passus est quia nec in phantasmate « super mare ambulavit ».

volontiers, et dès lors, on crut utile de le remplacer par d'autres mots, y compris celui de φύσις qui, tout au moins chez saint Cyrille, désigne toujours un individu concret, une personne existant à part soi et indépendante. Notre auteur reste fidèle aux traditions d'Antioche: il lui suffit d'affirmer l'existence dans le Christ d'un unique prosôpon et de deux natures sans confusion ni mélange. L'unité du Christ est fortement affirmée, mais les problèmes qu'elle soulève ne sont même pas posés de manière précise.

Peut-être chacune des expressions employées par l'*Expositio fidei* et même chacune des doctrines qu'elle condamne se retrouveraient-elles dans les œuvres de saint Ambroise. Mais il faudrait beaucoup chercher et rapprocher les uns des autres des fragments disséminés pour reconstituer un ensemble tel que celui dont nous venons de marquer les traits essentiels: c'est là ce qu'ont fait, dès les environs de 431, les auteurs de florilèges dogmatiques. Mais même alors, nous n'aurions pas une série d'affirmations aussi nettes et aussi fermes. On peut dire de notre profession de foi la même chose que du symbole *Quicumque vult*, dont quelques historiens, on le sait, ont voulu faire honneur à l'évêque de Milan: celui-ci est, par tempérament, trop orateur pour avoir jamais rédigé des formules définitives comme celles-là.

Lorsque nous cherchons des parallèles à notre morceau, c'est dans l'Orient du v[e] siècle, travaillé par les controverses christologiques, que nous les trouvons: chez Théodoret de Cyr [66], chez Flavien de Constantinople [67], au concile de Chalcédoine [68]. Là, et là seulement

---

[66] THÉODORET, *Eranistes*, Dialog. II; *P. G.*, LXXXIII, 148–149: « Ἐγὼ δὲ ἑκάτερον διαφυγεῖν σπουδάζω κρημνόν, καὶ τὸν τῆς δυσσεβοῦς συγχύσεως, καὶ τὸν τῆς δυσσεβοῦς διαιρέσεως. Ἐμοὶ γὰρ ἴσως ἀνόσιον καὶ διχῇ τὸν ἕνα μερίζειν υἱὸν καὶ τὸ ἀρνεῖσθαι τὴν δυάδα τῶν φύσεων ».

[67] FLAVIEN, *Epist. ad Theodos.*; HAHN [3], § 223, p. 320–321: « θεὸν τέλειον καὶ ἄνθρωπον τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν προλήψει ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον τῇ μητρὶ τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα. Καὶ γὰρ ἐν δύο φύσεσιν ὁμολογοῦντες τὸν Χριστὸν μετὰ τὴν σάρκωσιν τὴν ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου καὶ ἐνανθρώπησιν ἐν μιᾷ ὑποστάσει καὶ ἐν ἑνὶ προσώπῳ, ἕνα Χριστόν, ἕνα υἱόν, ἕνα κύριον ὁμολογοῦμεν ».

[68] *Concil Chalcedon.*, cité par HAHN, § 146, pp. 166–167: « . . . ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστόν, υἱόν, κύριον, μονογενῆ, ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον· οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης, οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον, ἀλλ' ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν καὶ μονογενῆ, Θεὸν λόγον, κύριον Ἰησοῦν Χριστόν ».

apparaissent des ensembles capables de rivaliser avec l'*Expositio fidei*. En Occident, il n'y a rien de tel, pas même le *libellus emendationis* de Léporius, qui est sensiblement plus long et plus touffu. L'*Expositio fidei* a été pensée et écrite en grec il ne faut pas chercher son origine en dehors des pays de langue grecque et plus précisément des régions soumises à l'influence doctrinale d'Antioche.

On voudrait arriver à des conclusions encore plus précises quant à la date et quant à l'auteur d'une si remarquable formule. Un *terminus ad quem* nous est fourni par l'*Eranistes* de Théodoret. Cet ouvrage a été rédigé en 447: il faut donc que l'*Expositio fidei* ait été rédigée un certain temps auparavant pour avoir pu se répandre sous le nom de saint Ambroise; peut-être même peut-on la faire remonter aux années qui précèdent immédiatement l'éclat des controverses nestoriennes, car les formules de la théologie antiochienne s'y étalent au grand jour, tandis qu'on a fait justement remarquer les changements significatifs réalisés par la pensée et par le vocabulaire de Théodoret dans ses ouvrages postérieurs au concile d'Ephèse [69]. Il est difficile de s'aventurer davantage dans le champ des hypothèses.

Resterait à savoir, et ceci est la question irritante entre toutes, pourquoi l'*Expositio fidei* a été mise sous le nom de saint Ambroise et comment l'évêque de Cyr s'y est laissé tromper. Celui-ci était un honnête homme; il était de plus un homme intelligent et un critique averti. Il a pu lui arriver de montrer trop de bienveillance pour des pseudépigraphes comme il y en avait tant à son époque: saint Cyrille d'Alexandrie a été plus crédule que lui, puis qu'il a accueilli sans hésiter les faux apollinaristes. Il est incapable d'avoir fabriqué lui-même des faux et, dans le cas des fragments de saint Ambroise, nous ne trouvons dans ses florilèges que des textes authentiques, à l'exception de celui qui vient de nous occuper. Si les œuvres de l'évêque de Milan sont arrivées en Orient, en 430, son nom, son autorité n'ont pas dû exercer grande influence auparavant. De toutes façons, le cercle se resserre. Le témoignage de Théodoret reste troublant. On voudrait ne pas avoir à s'y opposer. Et tout de même, les idées, la composition, le vocabulaire de l'*Expositio fidei* ne sont pas de saint Ambroise. Force nous est de tenir à ce verdict négatif.

---

69 M. RICHARD, *Notes sur l'évolution doctrinale de Théodoret*, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, t. XXV, 1936, pp. 459-481.

BERNARD CAPELLE, O. S. B.

L'« EXULTET » PASCAL ŒUVRE DE SAINT AMBROISE

Déjà Magani, en 1899, avait attiré l'attention sur un passage du commentaire de saint Ambroise *in Lucam* et signalé son rapport étroit avec la phrase célèbre de l'*Exultet*: « Nihil nobis nasci profuit, nisi redimi profuisset ». Il jugeait cette rencontre « meritevole di molta considerazione » [1].

Lorsque, quelques années plus tard, Mgr. Mercati, étudiant dans ses *Paralipomena ambrosiana* [2] certaines formules anciennes de bénédiction du cierge pascal, en vint à l'*Exultet*, il fit sienne, en y insistant, la remarque de Magani. Par quelques recoupements documentaires – présentés à la manière brève et incisive qui lui est propre – il établissait que le parallèle signalé avant lui est loin d'être isolé. Sans pousser plus avant, qualifiant ses suggestions sur l'*Exultet* et saint Ambroise de « congetture arditissime, temerarie anzi » il les proposait cependant « per eccitare liturgisti e filologi ad un nuovo serio esame dell'argomento davvero seducentissimo ».

Malgré si grande séduction, la gent des liturgistes, peu excitable apparemment, n'a pas poursuivi l'étude du problème aussi vite que l'aurait souhaité leur clairvoyant émule [3]. Après plus de qua-

---

[1] *L'antica liturgia romana*, III.

[2] Volume 12 des *Studi e testi*, pp. 36–39.

[3] Dom C. Coebergh, d'Oosterhout, vient d'attirer l'attention sur le problème, dans le *Tijdschrift voor Liturgie* 24, 1944–45, 65*–72*. Le travail le plus poussé sur l'Exultet et les autres formules de bénédiction du cierge pascal reste

rante ans, voici enfin un essai. Je l'ai commencé il y a une dizaine d'années. Les circonstances ne m'ont permis de le mener à bien qu'aujourd'hui, sous la pression d'une vive gratitude pour la particulière bienveillance dont voulut bien m'honorer Mgr. Mercati, alors préfet de la Vaticane, au temps de mes études romaines. Que Son Éminence daigne en accepter l'hommage reconnaissant.

* * *

On sait que l'*Exultet* n'est pas la seule *laus cerei* connue.

C'est assez brusquement que, vers la fin du IVe siècle, on entend plusieurs auteurs parler d'une bénédiction du cierge pascal, dont les thèmes essentiels semblent déjà fixés. Saint Augustin cite, dans le *De Civitate Dei* [4], trois vers d'une *laus cerei* métrique, par lui composée, sans doute pour être chantée en Afrique. Plus explicite et plus précise est la lettre à Presidius [5] où S. Jérôme conteste en 384 la légitimité de l'usage et raille le sujet obligé de ces développements: un éloge de l'abeille inspiré de Virgile. Presidius était diacre de Plaisance. C'est un autre italien, Ennodius de Pavie, qui un siècle plus tard composera à son tour deux *benedictiones cerei* [6] où Virgile fait encore les frais de la *laus apum*.

D'Ennodius se rapproche la formule *Deus mundi conditor* [7] insérée dans le sacramentaire romain dit gélasien. Il est difficile de croire qu'elle n'y serait qu'une insertion gallicane tardive, car les sacramentaires de Gaule ne connaissent d'autre *laus* que l'Exultet. Les *ordines romani* laissent entendre, il est vrai, qu'à Rome même on ignora tout *praeconium paschale* jusqu'à Charlemagne. Mais il est question dans le *Liber pontificalis* d'une autorisation donnée aux diacres par le pape Zosime (417) de chanter la *laus*

---

celui de A. Franz, *Die Kirchlichen Benediktionen im Mittelalter* I (1909) pp. 519-553 où l'on trouvera les indications bibliographiques voulues (surtout p. 520).

[4] XV, 22 - Franz, 520.

[5] *PL* 30, 182-187. Son authenticité a été établie par dom Morin, *Rev. Bén.*, 1891, 20-27.

[6] CSEL VI, 415-422. Franz en donne une analyse détaillée, 522-524.

[7] Analysée aussi par Franz, 527-531.

cerei. On conjecture de tout cela que les paroisses suburbaines avaient introduit le chant non admis encore dans Rome même[8]. Cela se fit sans doute à l'imitation des églises du nord de l'Italie, ce qui explique que le *Deus mundi conditor* du gélasien, qui en était probablement la formule, trahisse l'influence des thèmes d'Ennodius.

Il semble donc bien que la patrie d'élection des *laudes cerei* ait été, aux IVe et Ve siècles, l'Italie septentrionale.

L'*Exultet jam angelica turba caelorum* n'offre, cependant à première vue, aucun élément justifiant son annexion à la série des *laudes* italiennes: son texte le plus ancien ne se lit que dans des sacramentaires de Gaule, dont toutes les transcriptions postérieures paraissent dépendre. Il y est fait honneur de sa composition à saint Augustin, attribution issue sans doute de la déclaration du *De Civitate Dei*, mais démentie par le style. On a même fini par réunir dans un même souvenir littéraire confus Augustin et Jérôme: le moine ayant blâmé la composition du bon évêque d'Hippone, celui-ci en aurait écarté le morceau de bravoure sur l'abeille, qui froissait surtout l'irascible Dalmate[9].

Faut-il voir l'écho d'une tradition plus sérieuse dans une note mettant en cause saint Ambroise ? Recueillie par Honorius d'Autun, elle a passé de là dans le *Rationale* de Durand de Mende.

Honorius (*Gemma animae*, III, 102): Cereum benedici Zosimus papa constituit, sed *Ambrosius episcopus benedictionem composuit.*

Durand (*Rationale*, VI, 80): Benedicitur cereus ex institutione Zosimi et Theodori primi papae, sed *beatus Ambrosius benedictionem dictavit*, quamquam Augustinus et Petrus diaconus, Cassinensis monachus, alias benedictiones dictaverunt quae in usu non sunt.

Cette information apparaît si tardivement (XIIe siècle) qu'on serait tenté de la juger fantaisiste, n'était sa concordance avec la réalité. C'est ici la preuve interne qui donnera créance au témoignage.

---

[8] Sur tout ceci voir Franz, 525–527.
[9] Franz, 533–534.

***

La tradition manuscrite de l'*Exultet* est, dans l'ensemble, monolinéaire. Le type de texte représenté par trois manuscrits gallicans (gothicum, bobbiense, gallicanum vetus) a servi de base à celui des gélasiens du VIIIe siècle que le supplément d'Alcuin s'annexa non sans quelques retouches. De là il passa dans l'*Ordo romanus* du pontifical romano-germanique, mais amputé de « O certe necessarium Adae peccatum . . . » et de l'éloge de l'abeille. Ce ne fut pas cette recension qui, peu après, prit racine à Rome, mais une autre, plus traditionnelle. La revision romano-franciscaine du XIIIe siècle maintiendra la lyrique proclamation du nécessaire péché d'Adam, mais sacrifiera l'éloge de l'abeille. Elle corrige aussi le texte en plus d'un endroit. Très étudiée, sa rédaction est déjà, sauf pour quelques menus détails, celle d'aujourd'hui.

Somme toute, c'est sur une recension gauloise du VIIe siècle que repose toute la tradition de l'*Exultet*. L'Espagne a une autre *laus cerei* et Milan n'a gardé de l'*Exultet* que l'invitatoire. Dans son édition critique du texte gaulois, Duchesne a signalé combien il est médiocre: mutilé par endroits et souvent altéré, il est parfois inintelligible[10]. Nous n'avons pour le restituer que la conjecture: les gélasiens du VIIIe siècle, le sacramentaire d'Angoulême en particulier, en copièrent religieusement et courageusement presque toutes les bévues, et un examen attentif des variantes ne découvre nulle trace d'une tradition textuelle indépendante.

L'invitatoire, le début du praeconium et l'éloge de l'abeille sont les parties les plus endommagées. Nous avons tenté de les amender; lorsque ce n'est pas possible, l'erreur évidente et les lacunes ont été du moins dénoncées.

Voici les témoins sur lesquels se base notre édition.

1. LES SACRAMENTAIRES GALLICANS.

G = *Missale Gothicum* (éd. BANNISTER) Brad. Soc., vol. LII, pp. 67–69.

B = *Missel de Bobbio* (éd. LOWE) Brad. Soc., vol. LVIII, pp. 69–70.

[10] *Origines du culte chrétien* (5e éd.), pp. 267–269.

V = *Missale gallicanum vetus* (*PL.* 72, cc. 364–365) d'après la collation personnelle de H. M. BANNISTER (Brad. Soc., vol. LIV, pp. 51–55).

Aucun des trois textes n'est correct (B semble plus altéré) mais l'ensemble est cohérent.

2. LES GÉLASIENS DU VIIIe SIÈCLE.

A = *Sacramentaire d'Angoulême* (éd. CAGIN, ff. 53ʳ–54ʳ)

Ge = *Sacramentaire de Gellone* (ff. 58ʳ–59ʳ) d'après collations des PP. Coebergh et Vromen (Oosterhout) vérifiées sur photos.

Ph = *Sacramentaire Phillipps* (Berlin 1667), d'après collation par les mêmes confrères.

S* = *Sacramentaire de St-Gall* 348 (première main) (éd. MOHLBERG) Liturg. Quellen Heft 1–2 (Münster, 1939) pp. 81–83.

C'est A qui se montre le plus fidèle au modèle gallican. Il l'est au point qu'on doit le considérer comme un quatrième témoin de ce type. Cette stricte conformité est due à la tendance archaïsante du scribe de A. Tous les autres gélasiens du VIIIe siècle, aussi bien ceux de la recension dite alémannique que Ge, seul représentant de la première rédaction de ce type, admettent quelques variantes inconnues de A.

3. LE SUPPLÉMENT D'ALCUIN.

R = Cod. Regin. 337 (éd. WILSON) Brad. Soc., vol. XLIX pp. 151–153.

O* = Cod. Ottobonianus 313 (éd. WILSON) même volume, en notes sous le texte de R

L = *Missel de Léofric.* [cod. Bodl. 579] XIe siècle (éd. WARREN) pp. 96–97.

S^2 = correcteur de S* [Xe siècle] cfr. éd. MOHLBERG, p. XCIX.

O^2 = correcteur de O* cfr. éd. WILSON, pp. XXX–XXXI.

Cette série n'est pas homogène. Déjà O, plus ancien cependant que R, est moins pur que lui; L appartient à un stade plus récent; quant à S^2 et O^2 ils sont tout proches du type « pontifical germanique » mais sans ses omissions caractéristiques.

4. L'« Ordo Romanus » du Pontifical romano-germanique de Mayence.

M* = Cod. Alessandrina 173 [xie siècle, ms. romain. Cfr. M. Andrieu. *Les Ordines romani*, I p. 282] d'après photo.

F = *Sacramentarium Fuldense* [xe siècle] (éd. Richter-Schönfelder, pp. 83-84).

Ce type est très ferme, caractérisé par une double omission: de la section *O vere necessarium... redemptorem* et de l'éloge de l'abeille[11]. Le texte imprimé par Hittorp correspond à M F. Il n'en est que plus remarquable que le ms. M ait subi, à Rome sans doute, des grattages systématiques tendant à le ramener à une forme antérieure ayant cours probablement dans la Ville éternelle. Le correcteur de M (M^c) réagissait ainsi contre le texte importé de Germanie.

5. Le Missel romano-franciscain (xiiie siècle).

I = Regin. lat. 2048 (xiiie siècle) f. 104 d'après photo.

J = Paris B. N. lat. 1332 (xiiie siècle) ff. 203^v-205^v, collationné par dom C. Lambot.

K = Paris B. N. lat. 1887 (xive siècle) ff. 85-88, même collateur.

P = Paris B. N., lat. 10503 (xiiie siècle) ff. 214^v-216^v, même collateur.

C'est le texte issu de la réforme d'Innocent III. L'*Exultet* fut alors revisé dans le sens d'une plus grande clarté. Cette recension paraît indépendante de celle de Mayence. Elle a cependant sacrifié – très heureusement – l'éloge de l'abeille.

---

[11] A ma connaissance aucun ms. antérieur au pontifical ne témoigne de l'omission. Franz assure que les mss. de St. Gall 348 et 351 (erreur pour 350) du ixe siècle ont encore le texte complet, tandis que 338, 339, 341, 342, tous du xe siècle, représentent l'édition expurgée. Il est probable que c'est le compilateur de Mayence qui est responsable de la mutilation. La décision d'Hugues de Cluny, dont témoignent les *Consuetudines* de 1068, a peut-être été provoquée par la diffusion du pontifical, dont un exemplaire sera tombé entre les mains de l'abbé Hugues. Voici le texte des *Consuetudines*: « In cuius laudis quodam loco, cum aliquando non bene haberetur « o felix culpa » et quod peccatum Adae necessarium esset, ante hos annos domnus abbas optime fecit quod fecit abradi et ne amplius legeretur interdixit » (I, 14).

6. Le Missel Romain d'aujourd'hui (= m)

Ne diffère du groupe précédent que par quelques menues retouches.

Sur ces bases on peut, semble-t-il, tenter de restituer[12] l'archétype gallican de ce texte difficile, et d'en suivre l'évolution jusqu'au stade d'aujourd'hui. Les amendements suggérés seront justifiés dans le commentaire qui suivra.

Nous avons mis *entre astérisques* les mots à substituer au texte des manuscrits; *entre crochets carrés* les interpolations probables; *entre crochets pointus* les mots à ajouter ou les points marquant les lacunes.

Benedictio Cerei

I. Exultet iam angelica turba[1] caelorum[2], *resultent*[3] divina mysteria, et pro tanti regis victoria tuba intonet[4] salutaris[5]. Gaudeat se[6] tantis tellus[7] inradiatam[8] fulgoribus et[9], aeterni regni[10] splendore lustrata[11], totius orbis se sentiat amisisse caliginem[12]. Laetetur et[13] mater ecclesia tanti luminis adornata[14] fulgore[15], et magnis populorum vocibus haec aula resultet.

II. Quapropter[1] adstantibus vobis[2], fratres carissimi, ad tam miram[3] sancti huius[4] luminis claritatem, una mecum, quaeso, dei omnipotentis misericordiam invocate, ut qui me[5] non[6] meis meritis intra levitarum[7] numerum[8] dignatus est adgregare[9], luminis sui gratia infundente[10], cerei huius laudem implere[11] praecipiat[12]. Per[13]. . .

I. 1. tuba G (*s. ras.*) 2. *om.* L 3. resultent *conieci* exultent *codd.* cfr. p. 4. intonat V insonetGeSFP*m* 5. salvatoris B 6. et *m* 7. tantis illius GBVAGePhS* tellus tantis LMFIJKP*m* tellusR 8. inradiatam F$M^c$$S^2$IJK inradiata *ceteri* 9. *om.* B 10, regis *codd. praeter* GAPhS* 11. illustrata VLM*FIJKP *m* 12. caligine B 13. *om.* B 14. ornata B 15. fulgoribus VROLMFIJKP*m*

II. 1. qua B 2. adstantes vos MF*m* 3. mira BA 4. huius sancti IJKP*m* 5. *om.* FS* nos B 6, non-numerum *om.* B 7. sacerdotum G 8. numero GA 9. *add.* utV 10. gratiam infundente BS*M^c gratiam infundendo FS^2M* claritatem infundens IJKP*m*. 11. impleri O 12. percipiat BAGePh perficiat ROFI (proficiat) JKP*m* 13. *om.* G*BV *varia ceteri.*

---

[12] Franz, 535–538 a tenté d'améliorer le texte courant plutôt que d'établir un texte critique, mais il donne maintes variantes d'après les manuscrits. La *Paléographie musicale* (IV, 174–181) n'a voulu restituer que le texte des manuscrits musicaux du moyen-âge. Nous n'avons pas cherché à restituer l'orthographie primitive, les scribes mérovingiens étant trop fantaisistes. Pour la même raison les variantes purement orthographiques ont été omises. Pour des raisons purement pratique le texte a été divisé en sections.

III . . . Vere[1] quia[2] dignum et iustum est invisibilem deum[3], omnipotentem patrem[4], filiumque[5] unigenitum dominum nostrum[6] iesum christum[7], toto[8] cordis ac mentis[9] adfectu et vocis ministerio[10] personare. Qui pro nobis aeterno patri adae debitum solvit, et veteris piaculi[11] cautionem pio cruore detersit.

IV. Haec sunt enim festa paschalium[1], in quibus verus ille[2] agnus occiditur eiusque[3] sanguis postibus consecratur[4] *Haec nox est*[5] in qua[6] primum[7] patres nostros filios israhel educens[8] de aegypto[9] rubrum[10] mare sicco vestigio transire fecisti. Haec igitur nox est quae[11] peccatorum tenebras columnae inluminatione purgavit. Haec nox est quae hodie, per universum mundum, in christo[12] credentes[13] a vitiis saeculi segregatos[14] et caligine[15] peccatorum, reddit gratiae, sociat[16] sanctitati. Haec nox est in qua, destructis vinculis mortis, christus ab[17] inferis victor ascendit[18].

V. < . . .>[1] nihil enim nobis[2] nasci profuit nisi redimi profuisset. O mira circa nos tuae pietatis dignatio. O inaestimabilis dilectio caritatis: ut servum redimeres, filium tradidisti. O certe[3] necessarium adae peccatum[4] quod christi morte deletum est. O felix culpa quae talem ac tantum meruit habere redemptorem. O[5] beata nox quae sola meruit scire tempus et horam[6] in qua[7] christus ab[8] inferis[9] resurrexit. Haec nox est de qua scriptum est: Et nox ut[10] dies inluminabitur, et: Nox inluminatio mea[11] in deliciis meis. Huius igitur[12] sanctificatio noctis fugat scelera, culpas lavat[13] et[14] reddit[15] innocentiam lapsis[16], maestis laetitiam; fugat odia, concordiam[17] parat et curvat imperia.

VI. In huius igitur[1] noctis gratia[2], suscipe, sancte[3] pater, incensi huius sacrificium vespertinum quod tibi[4] in hac cerei oblatione[5] solemni, per[6] ministrorum[7] manus[8] de operibus apum[9] sacrosancta[10] reddit ecclesia. Sed iam columnae huius praeconia novimus[11] quam in honore[12]

III. 1. vere–est *om.* B 2. *om.* A *m* 3. dominum B 4. patrem omnipotentem MIJKP*m* 5. *add.* eius GLS²MFIJKP*m* 6. nostrum *om.* M 7. *add.* cum sancto spiritu LFO² 8. totum B 9. ac mentis *om.* O* 10. ministerium B misterio VGePhS* 11. piaculi veteris M

IV. 1. paschalia GeRLS²MFIJKP*m* 2. ille verus J 3. cuius IJKP*m* 4. sanguis–consecratur] sanguine postes (*add.* fidelium IJKP*m*) consecrantur OLS²MFIJ (consecrantur fidelium) KP*m*. sanguenis B 5. *add.* OLS²MFIJKP*m* 6. quo GeR 7. primum–horam (n°.V) *om.* B 8. eduxisti O*FMS² (*add.* domine MS²) eductos GePhS*RLIJKP*m* 9. *add.* quos postea LO²S²MF 10. rubro PhS* mare rubrum LIJKP*m* 11. in quae V 12. christum ROLF 13. credentibus S* 14. et caligine peccatorum segregatos S²MFIJKP*m* 15. caliginem Ge 16. sociatque M*FO²S² 17. ad A 18. surrexit J.

V. 1. *desunt prob. aliqua verba* 2. *om.* G 3. o certe–redemptorem *om.* MF 4. *add.* nostrum VAGePhSRL (et nostrum) 5. *add.* vere IJKP*m* 6. hora BS*Ge 7. quam A 8. ad A 9. inferos Ph 10. sicut PhIJKP*m* 11. *om.* VA 12. ergo M 13. levat G 14. *om.* G 15. reddidit V 16. *add.* et GLIJKP*m* 17. concordia GBPh.

VI. 1. ergo M *om.* S* 2. gratiam B 3. *om.* L 4. *om.* B 5. oblationem B 6. sollemniter B 7. *add.* tuorum GVA 8. munus GePhS* è. apium S*RO 10. sacrumsancta V 11. nominis P 12. honorem GeROLMIJKP*m*

dei rutilans ignis accendit. Qui[13] licet[14] divisus in partes, mutuati[15] luminis detrimenta non novit: alitur[16] liquantibus[17] ceris[18] quas[19] in substantiam[20] pretiosae huius lampadis apis[21] mater eduxit.

VII. Apis[1] ceteris quae subiecta sunt homini[2] animantibus antecellit. *Cum* sit minima[3] corporis parvitate, ingentes animos angusto versat in pectore, viribus imbecillis[4] sed fortis ingenio.

Haec[5], explorata[6] temporum vice[7], cum canitiem pruinosa[8] hiberna posuerint[9] et glaciale[10] senium[11] verni temporis moderata <flabra>[12] deterserint[13] <. . .>[14] statim prodeundi ad laborem cura[15] succedit[16], dispersaeque[17] per agros, libratis[18] paululum pinnibus[19], cruribus[20] suspensis[21] insidunt, *horti*[22] ore legere flosculos. Oneratis[23] victualibus suis[24] ad castra remeant ibique aliae inaestimabili arte cellulas tenaci glutino instruunt, aliae liquantia[25] mella stipant, aliae[26] vertunt flores in ceram[27], aliae ore natos[28] fingunt, aliae collectis[29] e foliis nectar includunt.

VIII. O vere beata et mirabilis apis,[1] cuius nec sexum[2] masculi violant, foetus[3] non quassant[4], nec filii destruunt castitatem, [sicut[5] sancta concepit virgo[6] Maria, virgo peperit et virgo permansit]. O vere beata nox quae exspoliavit aegyptios, ditavit hebraeos, nox in qua terrenis caelestia[7] iunguntur[8].

IX. Oramus[1] te, domine, ut cereus[2] iste in honore[3] nominis tui[4] consecratus[5], ad noctis[6] huius caliginem destruendam[7] indeficiens perseveret[8], in[9] odorem suavitatis acceptus[10] supernis luminaribus misceatur[11]. Flammas[12] eius lucifer matutinus inveniat, ille inquam lucifer qui nescit occasum, ille qui regressus[13] ab inferis humano generi serenus inluxit.

X. Precamur ergo te[1], domine, ut nos famulos tuos[2], omnem[3]

13. quia A 14. *add.* sit S^2IJKP*m* 15. mutati BAPhS* *add.* tamen O^2IJKP*m* 16. *add.* enim S^2MIJKP*m* 17. aliquantibus JP* liquentibus APhSROMFK 18. cereis J 19, quam GBVGePhS*MF 20. substantia GBVS* 21, apes AF

VII. 1. apes AS^2 apis–virgo permansit (n°. VIII) *om.* MFIJKP*m* 2. humani Ph humanis S 3. nimia V 4. imbecilla GV 5. huic *Duchesne* haec–includunt *om.* L 6. exflorata G implorata V 7. vicem GGePh 8. pruinos ad A priunosam S^2 9. posuerunt B 10. glacialem G glaciales B glaciali AGePhS*R 11. senio GBAGePhS*R 12 flabra *addidi* 13. deterserit GB 14. *aliqua desiderantur* 15. curam V 16. succendit B 17. dispersisque V 18. libratim GBS^2 liberatim PhS* 19, pennis AOS^2 pinnis Ge R 20, cruoribus G 21. suspensus Ge* 22. *conieci* (cfr. Ambr. Exam. 5, 69) raptim *Duchesne* parte *codd.* (partem G partim S^2) 23 cneratae V *Duchesne* 24. *om.* B 25. liquentia GA 26. *add.* namque O 27. cera GB 28. ore natos] honeratos A 29. collectum A

VIII. 1 apes AL 2. sexus Ph 3. fcetus non quassant *om.* B 4. quassat AGe*PhS 5. sicut–permansit *prob. glossa ?* 6. *om.* B 7. *add.* humanis divina IJKP*m* 8. iungitur J

IX. 1. *add.* ergo IJKP*m* 2. cerci B 3. honorem AGeROLFIJKP*m* 4. tui nominis A *m* 5. consecrati B 6. noctem V 7. caligines distruenda B 8. *om.* B 9. et in APh*m* atque in MF ut in IJKP 10. acceptis B 11. misceantur B 12. flammasque BA 13. egressus K

X. 1. *om.* GB 2. famulos et famulas tuas G 3. omnemque *m*

clerum et devotissimum populum, [una[4] cum patre[5] nostro beatissimo viro illo] quiete[6] temporum concessa, in his paschalibus[7] conservare digneris[8].

4. una–illo *om.* BV (*forsan glossa*) 5. patre–illo] patre nostro beatissimo viro papa nostro(*om.* S) illo Ge S patre nostro papa illo O patre nostro (*om.* O²) papa (*add.* nostro O²) illo et piissimo imperatore (rege O²) nostro illo eiusque nobilissima prole O beatissimo papa nostro N. et antistite nostro M*m* papa nostro illo et gloriosissimo imperatore illo eiusque nobilissima prole F beatissimo papa nostro IJKP (*om.* beatissimo P). 6. quietem G 7. *add.* festis MLO (festis paschalibus O) *add.* gaudiis GGePhRF assidua protectione regere gubernare et IJKP*m* 8. *add.* Respice etiam ad devotissimum imperatorem nostrum N cuius tu deus desiderii vota praenoscens ineffabili pietatis et misericordiae tuae munere tranquillum perpetuae pacis accomoda et caelestem victoriam cum omni populo suo IJKP*m*.

* * *

Cette admirable pièce est l'un des chefs d'œuvre de la lyrique chrétienne. Claudel l'appelle « le sublime chant de l'*Exultet*, auprès duquel les accents les plus enivrés de Sophocle et de Pindare me paraissaient fades ». Sans doute y a–t–il dans ce dithyrambe quelque exagération de néophyte. Au lendemain même de sa conversion le poëte recevait par la liturgie le choc définitif de la beauté chrétienne, mais sous le revêtement somptueux des phrases c'est la splendeur de la pensée qui faisait tressaillir son âme.

La valeur hors de pair de l'*Exultet* vient de ce qu'il est pour le chrétien la découverte du mystère de Pâques, la proclamation du triomphe universel du Christ et de l'absolu de sa rédemption. L'amputer, comme on le fit au X[e] siècle, de ses deux exclamations, sublimes dans leur hardiesse: « O vere necessarium Adae peccatum ! . . . O felix culpa ! » c'était lui ôter toute sa force, tout l'élan qui, de proche en proche, élève et presse son mouvement jusqu'à cette explosion. Rome a su garder ce trésor, en se refusant à pareille mutilation. Avec le même sens des vraies valeurs, elle l'a purifié de la seule tache qui le déparait, en écartant d'une main ferme le trop long éloge de l'abeille, où l'art du rhéteur étouffe l'inspiration du poëte. S. Jérôme voyait juste quand il disait à Presidius: « Esto haec iucunda sint et aures composito pede mulceant. Quid ad Ecclesiae sacramenta ? Quid ad tempus Paschae quo Agnus occiditur ? ».

Que le style et la composition de ce poëme ne se puissent situer qu'à une époque où le latin n'avait pas perdu sa vigueur, c'est trop clair. Mais nous avons mieux que des impressions. Mgr. Mercati a

justement fait remarquer (pp. 38–39), que les *benedictiones cerei* de l'italien Ennodius, la seconde surtout, s'inspirent de l'*Exultet*. Cela nous ramène au moins au Ve siècle. L'étude des clausules a conduit F. di Capua à la même conclusion: « risale quasi certamente al quinto secolo »[13]. La proportion des formules rythmiques et métriques est analogue, dit-il (p. 20), à celle qu'on trouve chez saint Léon. Elle ne diffère pas de ce qu'offrent les écrits de saint Ambroise[14].

Aucun obstacle ne s'oppose donc à la candidature proposée. Le ton d'autorité de la pièce entière invite plutôt à en chercher l'auteur parmi les maîtres. Géographiquement, chronologiquement, psychologiquement, nous voilà proches de l'évêque de Milan. On peut aborder avec confiance l'analyse du texte.

***

Les parallèles ambrosiens de l'*Exultet* qui, dès 1904, frappaient Mgr. Mercati, se rapportent à deux moments de la *laus cerei*: celui de la louange lyrique de la rédemption (O felix culpa) et celui de l'éloge plus académique de l'abeille.

Nous avons à reprendre l'examen de ces deux preuves majeures avant d'en venir à l'inventaire détaillé des autres indices significatifs répartis sur tout le *praeconium paschale*[15].

---

[13] *Il ritmo nella prosa liturgica e il « praeconium » paschale* dans *Didaskaleion*, N. S., 1927, II, 1–23.

[14] Sur la technique des clausules chez S. Ambroise, nous possédons un excellent travail de Sr. M. R. DELANEY, *A Study of the clausulae in the works of St. Ambrose Cath. Univ. of. America. Patristic Studies*, XL) Washington, 1934. L'*Exultet* mériterait d'être analysé avec le même soin.

[15] L'édition de Vienne a été utilisée pour tous les ouvrages d'Ambroise déjà parus dans cette collection. Nous n'avons pas tenté d'unifier l'orthographe.

Vol. XXXII, 1: Exameron (*Exam.*), Cain et Abel (*Cain*), Noe, Abraham (*Abr.*) Isaac, De Bono Mortis (*Bon. Mort.*).

Vol. XXXII, 2: Iacob (*Iac.*), Joseph (*Ios.*), De Patriarchis (*Patriarch.*), De Fuga saeculi (*Fuga*), De interpellatione Job et David (*Job*), Apologia David I (*Apol. David*), De Helia et jejunio (*Helia*), De Nabuthae (*Nab.*), Tobia (*Tob.*).

Vol. XXXII, 3.: Expos. evang. sec. Lucam (*Lc*).

Vol. LXII: Expos. psalmi 118 (*Ps.* 118).

Vol. LXIV: Explan. psalmorum XII (*Ps. . .*).

Les ouvrages cités d'après Migne sont tous dans le tome 16: De Officiis (*Off.*), De Virginibus (*Virg.*), De Viduis (*Vid.*), De Virginitate (*Virginit.*), De Institu-

I. – LA SECTION « O FELIX CULPA ».

Elle comporte trois phrases successives dont voici la première:

NIHIL enim nobis NASCI PROFUIT NISI REDIMI PROFUISSET.

C'est à ces mots que se rapporte le parallèle ambrosien signalé déjà par Mgr. Mercati. Je le transcris avec son contexte.

Devant le spectacle du Christ couché dans l'étable, Ambroise s'écrie (*Expos. in Lucam*, 2, 41–42);

> [41] *Ille* igitur parvulus, *ille* infantulus fuit, ut tu vir possis esse perfectus; *ille* involutus in pannis, ut tu mortis laqueis absolutus; *ille* in praesaepibus ut tu in altaribus . . . Meae lacrimae illae delicta laverunt. Plus igitur, domine Iesu, iniuriis tuis debeo quod redemptus sum, quam operibus quod creatus sum: NON PRODESSET NASCI NISI REDIMI PROFUISSET.
>
> [42] Sed nemo intra usum corporis formam omnem divinitatis *includat*.

L'identité, chez l'un et l'autre écrivain, de la pensée et de son expression, est parfaite. Il n'est pas jusqu'à la communauté d'une certaine incorrection, qui ne relie les deux textes, car si *non prodesse nasci* est de sens clair, *non prodesse redimi* l'est beaucoup moins. L'auteur a cédé à la tentation d'une symétrie verbale excessive. A. Franz, ayant senti l'anomalie, a dans l'*Exultet* corrigé arbitrairement *profuisset* en *potuisset* [16]. C'est plus classique en effet, mais la phrase parallèle d'Ambroise proteste.

Il ne peut s'agir ici d'une coincidence fortuite. Ce seul cas

---

tione Virginis (*Inst. Virg.*), Exhortatio Virginitatis (*Exh. Virg.*), De Sacramentis (*Sacram.*), De Fide ad Gratianum (*Fide*), De Spiritu sancto (*Spir. sancto*), Epistolae (*Ep.*), De Excessu Satyri (*Exc. Sat.*), De Obitu Valentiniani (*Ob. Val.*), De Obitu Theodosii (*Ob. Theod.*), Hymni (*Hymn*).

La collection des *Patristic Studies* de l'Université de Washington a publié plusieurs commentaires et études qui nous ont beaucoup servi. Commentaires du *De Obitu Theodosii* (vol. IX, MANNIX), *De Nabuthae* (vol. XV, MC GUIRE), *De Helia et ieiunio* (vol. XIX, BUCK), *De Tobia* (vol. XXXV, ZUCKER). Études sur le vocabulaire des œuvres morales et ascétiques (vol. X, BARRY), sur la latinité des lettres (vol. XII, ADAMS), sur les emprunts à Virgile (vol. XXIX, DIEDERICH), sur les images prises à la nature (vol. XXXIII, HOLMAN).

[16] FRANZ, 536.

oblige déjà à réduire le problème à un dilemme: ou l'auteur de l'*Exultet* est Ambroise, ou il s'est inspiré de lui.

Le contexte n'est pas sans intérêt, par d'autres analogies ambrosiennes:

Le développement oratoire du début: *ille . . . ut tu; ille . . . ut tu* etc., est de la même veine que

> *ille*, inquam, Lucifer *qui* nescit occasum, *ille qui* regressus ab inferis . . .

Pareillement, « formam omnem divinitatis ***includat*** » est à rapprocher de « collectis e foliis nectar ***includunt*** » dans l'éloge de l'abeille. Nous y reviendrons plus bas.

La seconde phrase de cette section de l'*Exultet*, sans fournir matière à rapprochements aussi stricts, n'est pas négligeable:

> ***O mira circa nos pietatis tuae dignatio! O inaestimabilis*** dilectio caritatis: ut servum redimeres filium tradidisti!

Relevons d'intéressants parallèles. D'abord de ***circa nos:*** « Vide, o homo, ***circa te gratiam*** Christi (*Ob. Theod.*, 29); domini ***circa se gratiam*** experiretur » (*id.*, 34).

Dignatio est abondant chez Ambroise. Je ne signale ici que quelques textes de l'*Expos. in Lucam*: « Quid repudias ***dignationem domini? dignationis*** est quod suscepit corpus meum, ***dignationis*** est quod . . . (4, 12); gravari se magis ***dignatione*** putavit ***domini*** quam iuvari (5,86); tanta itaque ***domini dignatio est***, ut . . . (7, 133); ***dignationem*** eius intuere, quia pauper ambitur» (10,46), etc.

Inaestimabilis aussi est à souligner, l'*Exultet* le portant encore à l'éloge de l'abeille. Ambroise s'en sert volontiers pour qualifier, comme ici, Dieu et ses attributs: « Sensu *inaestimabilis* (*Fide*, 1, 106); ex *inaestimabili* patris secreto (*id.*, 1,126); *inaestimabilis* Trinitas (*id.*, 4, 146); Patrem *inaestimabilem* (*id.*, 5, 228) » etc.

Le texte le plus suggestif d'une parenté littéraire se lit dans le *De Jacob* (1, 25):

> Cum habeas . . . *tantam dignationem* ut Filio proprio *pro te* non pepercerit (*Rom.* 8,32). Considera affectum patrium, quod *pietatis* est, quasi morituri filii suscepit periculum, ne *tibi* periret fructus *redemptionis.*

C'est l'idée même et les mots de la phrase de l'*Exultet*, sans qu'il s'agisse d'imitation.

La troisième phrase offre une rencontre beaucoup plus incisive, qui n'avait pas échappé à Mgr. Mercati:

> *O felix culpa* quae talem ac tantum *meruit* habere *redemptorem* !

Ce cri de l'*Exultet*, Ambroise l'a maintes fois poussé. Il exprime l'une des propositions les plus évidentes et les plus chères à ses yeux, de sa théologie de la rédemption.

Commençons par une exclamation presque littéralement identique:

> Sciebat Adam esse casurum ut *redimeretur. Felix ruina* quae reparatur in melius ! (*Ps.* 39,20)

A peine moins suggestif est celle-ci:

> Facta est mihi *culpa* mea merces *redemptionis*, per quam mihi Christus advenit . . . *Fructuosior culpa* quam innocentia ! (*Jacob*, I,21).

Optimisme extrême, que Hugues de Cluny jugera un jour intolérable ! Ambroise l'a professé sans relâche. En voici quelque formules, intéressantes par la présence de *profuit*, rappel de notre première phrase: « *Amplius nobis profuit culpa quam nocuit*, in quo *redemptio* quidem nostra divinum munus invenit (*Inst. Virg.*, 104); crevit quidem *culpa* . . . idque *mihi profuit* . . . gratiam fecit » (*Ep.*, 73, 9).

Recueillons encore, du point de vue formel, quelques miettes précieuses. Parenté du mouvement lyrique:

O aqua *quae* . . . orbem terrarum lavasti ! *O* aqua *quae* sacramentum Christi esse *meruisti* ! (*Lc.* 10,48 – déjà noté par Mgr. Mercati). *O miram* sapientiam servientis (*Exc. Sat.*, 2, 26).

Beata plane Ecclesia *quae tantum* insigne *meruisti*. (*Exam.*, 4, 32). *Tantis ac talibus* bonis elatus (*Exc. Sat.*, I, 40); ille *tantus ac talis* sol (*Ep.*, 34, 9); qui *tantus* esset dux qui *prodesset* omnibus (*Lc.*, 4,9); *tantum* testimonium *meruit* reportare (*Ps.*, 43,50).

On le voit: l'auteur de l'*Exultet* ressemble à Ambroise comme un frère.

II. – L'Éloge de l'abeille.

L'éloge de l'abeille fournit à l'enquête philologique un champ un peu plus vaste. Par surcroit, il se fait qu'une source commune – Virgile – ayant été exploitée par les deux auteurs, leurs procédés respectifs apparaissent plus clairement, permettant de mieux déceler leurs relations réciproques. En surveillant de près le travail des emprunteurs, on découvre leurs traits originaux capables de révéler leur identité.

S. Ambroise a plusieurs fois recouru au livre IVe des *Géorgiques* où Virgile décrit les mœurs des abeilles. Il s'en est servi surtout au Ve livre du commentaire de l'*Examéron*, encore que le *De Virginibus* (1,40), le *De Virginitate* (106*) et l'*Exposition du psaume CXVIII^e* (14, 24) en esquissent ou développent quelques traits.

Notre examen se portera sur l'*Examéron*. Nous donnons d'abord les textes de Virgile. Viennent ensuite ceux d'Ambroise. Enfin les passages correspondants de l'*Exultet*. En *italiques* ce qui vient de la source; en *petites capitales* ce qui, étranger à Virgile, porte l'empreinte d'Ambroise.

Georg. IV, 56–7 . . . hinc arte recentis / excudunt *ceras*, et *mella tenacia fingunt*. 82–3 . . . per medias artes, insignibualis / *ingentis animos angusto in pectore versant* 109 invitent croceis *halantes floribus horti* 153–4 *solae communis* gnatos consortia tecta / urbis *habent* . . . 160–7 . . . et lentum de cortice *gluten* / prima favis ponunt *fundamina*, deinde *tenacis* / *suspendunt ceras*; *aliae*, spem gentis, adultos / educunt *fetus; aliae* purissima *mella* / *stipant*, et liquido *distendunt nectare cellas.* / Sunt quibus ad portas cecidit custodia sorti / inque *vicem* speculantur aquas et nubila caeli / aut *onera* adcipiunt venientum . . . Cfr. Aen. I, 431–4 . . . quum gentis adultos / educunt *fetus* et quum *liquentia mella* / *stipant* et dulci distendunt *nectare cellas* / aut *onera* adcipiunt venientum. . .

Georg. IV, 198–201 . . nec corpora segnes / in venerem solvunt, aut *fetus* nixibus edunt / verum ipsae *e foliis natos* et suavibus herbis / *ore legunt.*

EXAMERON

5, 67 . . . quae (= apes) *solae* in omni genere ANIMANTIUM *communem* omnibus subolem *habent* . . . nec inter se ullo *concubitu* miscentur, nec partus QUATIUNTUR doloribus et subito maximum filiorum examen emittunt *e foliis* atque *herbis ore* suo *prolem legentes*

5,68 . . . neque privilegio successionis et generis regalibus thronis INSIDET . . . delicias quae . . . vel aere INGENIUM enervare consueverunt . . . non in aliquos PRODIRE pastus.

5,69 . . . per rura redolentia ubi inalantes *horti floribus*. . . exagonia illa CELLULARUM componere ac tenues inter domorum saepta *ceras suspendere*, *stipare mella* et intexta floribus horrea *nectare* quodam *distendere*. . . ALIAS invigilare . . . , ALIAS . . . adhibere custodiam, ALIAS futuros EXPLORARE imbres, ALIAS de floribus ceras fingere, ALIAS rorem infusum floribus ore colligere.

5,70 CUM SIT infirma robore apis, valida est vigore sapientiae et amore virtutis.

EXULTET

CETERIS . . . ANIMANTIBUS antecellit. CUM SIT minima corporis parvitate, *ingentes animos angusto versat in pectore*: VIRIBUS IMBECILLIS SED fortis INGENIO. Haec EXPLORATA TEMPORUM VICE, cum canitiem pruinosa hiberna posuerint et GLACIALE SENIUM VERNI TEMPORIS moderata ⟨flabra⟩ DETERSERINT

⟨. . .⟩ statim prodeundi ad laborem cura succedit . . . cruribus *suspensis* INSIDUNT, *horti* (?) *ore legere* FLOSCULOS . . . ALIAE INAESTIMABILI arte CELLULAS *tenaci glutino* INSTRUUNT, ALIAE *liquantia mella stipant*, ALIAE *vertunt* flores in ceram, ALIAE ore natos fingunt, ALIAE *collectis e foliis nectar* INCLUDUNT . . . O vere BEATA et mirabilis apis cuius nec sexum MASCULI VIOLANT, *fetus* non QUASSANT nec filii destruunt castitatem . . .

L'examen même superficiel de ces textes révèle leur parenté. Mais la manière dont a été réalisée l'imitation de Virgile est hautement instructive.

1. Seules, dit le poëte, les abeilles élèvent en commun leur progéniture: « *solae communis gnatos consortia tecta urbis habent* ». Ambroise reprend le thème, mais ajoute à *solae* ce complément: « in omni genere *animantium* ». L'*Exultet* use du même mot dans un contexte voisin: « *ceteris animantibus* antecellit ».

Or *animantia*, voire *cetera animantia*, est d'une étonnante fréquence chez Ambroise. Cfr. *Off.*, 1, 124: homo *ceteris animantibus* praeest; *Virg.* 1,14: cum *ceteris animantibus*; *Inst. Virg.*, 9: homini *animantium* genera universa subiecit; *id.*, 20: species praestantior *ceteris animantibus*; *Ep.*, 43,13: inter *caetera animantia* arbiter; *Ep.*, 45,8: solus in *caeteris animantibus*, etc.

2. Virgile note que les abeilles enfantent sans douleur: « nec *fetus* nixibus edunt ». Ambroise s'est empressé de reprendre cette notation, mais il l'exprime par un autre verbe: « nec partus *quatiuntur* doloribus ». L'*Exultet* à son tour dira: « *fetus* non *quassant* », Il s'est souvenu de Virgile pour *fetus*, mais il se rencontre avec Ambroise pour *quassant*. Le mot est ambrosien: *Ps.*, 47,10: qui parturit *quatitur*; *Abr.*, 2,51: crebris *quatitur* doloribus; *Ps.*, 118,12,28: *quatimur* adversis; *Patriarch.*, 27: ventis *quassata* navigia, etc.

3. L'énumération sommaire des multiples travaux auxquels se livrent les abeilles fournit matière à quelques remarques. Virgile avait eu soin d'en diversifier la présentation littéraire: « Ponunt . ., *deinde* suspendunt . . . *aliae* . . . , *aliae* . . . , *sunt quibus* ». Ambroise, et après lui l'*Exultet*, introduit par une suite uniforme de cinq « *aliae* » sa liste rapide. Nouveau trait révélateur que les deux utilisations ne sont pas indépendantes. Le dilemme reparait donc: ou Ambroise ou un imitateur, mais un imitateur qui comme lui sait se souvenir de Virgile.

4. L'exemple majeur de réminiscence virgilienne en marge d'Ambroise est fourni par le passage où l'*Exultet* célèbre l'énergie morale de l'abeille:

> cum sit minima *corporis* parvitate, *ingentes animos angusto versat in pectore: viribus imbecillis sed fortis ingenio.*

La phrase est presque littéralement celle des *Géorgiques*:

> insignibus alis *ingentis animos angusto in pectore versant.*

C'est un vers entier qui est repris. Ambroise porte tout autre chose:

> *cum sit infirma* robore apis, valida est vigore sapientiae et amore virtutis.

L'idée vient ici du livre des Proverbes, au passage sur la fourmi (6,8), que l'ancienne version latine appliquait déjà arbitrairement à l'abeille.

L'auteur de l'*Exultet* a donc fait preuve d'indépendance, Cependant le début: *cum sit minima*, restait pareil à celui d'Ambroise: *cum sit infirma*. Mais surtout la fin « *viribus imbecillis sed fortis ingenio* » bien qu' absente d'Ambroise, correspond adéquatement à ses habitudes littéraires:

Ep., 55,5: *ingenio* subrusticus, *viribus* validus, quos *ingenio* aequare non potest *viribus* superat.

Parallèle strict corroboré par d'autres: Cfr. *Vid.*, 22: non *imbecillitate corporis sed* virtutis magnanimitate; *Exam.*, 5,56: hirundo *minuscula corpore sed* egregia pio sublimi affectu; *Exam.*, 5,57: nec in gravi filiorum *imbecillitate* desperat.

L'on doit ajouter que l'emploi d'*ingenium* dans l'œuvre d'Ambroise est excessif : cfr. *Off.*, 2,84 et 346; *Ep.*, 74, 3; 76, 12; *Virg.*, 1, 11 etc.

Après toutes les autres, pareilles rencontres sont significatives. Croit-on possible d'y voir l'œuvre d'un plagiaire ? C'est trop souple: ces méandres où le contact avec Ambroise se perd et se retrouve, fuit et reparait sans cesse, trahissent son propre génie. Aucune copie: ce sont des harmonies furtives surgissant de partout.

5. A peine moins instructive est la section où sont décrites si joliment par Virgile les petites sentinelles de la ruche, inspectant anxieusement l'atmosphère:

vicem speculantur aquas et nubila caeli.

Le vers a été repris par Ambroise, assez librement:

alias futuros *explorare* imbres et speculari concursus nubium.

Rédaction personnelle, où l'on notera *explorare*, que nous retrouvons dans l'*Exultet*, dont la description est plus colorée:

haec, *explorata* temporum vice, cum canitiem pruinosa hiberna posuerint et glaciale senium verni temporis moderata ⟨flabra⟩ deterserint . . .[17].

---

[17] Le raccord se fait mal entre *deterserint* et la suite. Duchesne change en *huic* le *haec* qui commence toute la phrase. Ce remède est trop loin du mal et la

Explorata appartient au vocabulaire favori d'Ambroise. Cfr. *Abr.*, 2,60: signa *explorare*; *Ps.*, 47,13: *explorant* flabra ventorum; *Ps.*, 118, 1, 9: *explorat* diligenter omnia; *Exam.*, 6,20: *explorare* serenitatis tempora, etc.

Tout autant – et c'est plus significatif – *temporum vicem*, absent ici de la rédaction d'Ambroise. Cfr. *Bon. Mort.*, 53: *vices* variabunt *temporum*; *Exam.*, 1, 20: quae sunt *vices temporum*; *Off.*, 1, 114: *vices temporum* servavit, etc. Le petit morceau météorologique qui suit est de semblable facture. L'évocation des rigueurs de l'hiver rappelle celle du livre I de l'*Examéron* (n. 13), sans qu'il y ait copie: « ut post *hibernas glacies*. . . *verni temporis* splendor eluceat . . . inter *hiemales pruinas* . . . primum mensem *vernum tempus* appellans ».

On retrouve ailleurs encore, assez abondamment, tous ces mots:

Cf. *Noê*, 48: mensem *verni temporis* . . . *verno* apud Aegyptios *tempore*; *Ps.*, 118, 11, 14: asperitate positus *glaciali*; *Exam.*, 2, 16: *glacialibus* ventorum flatibus; *Exam.*, 3, 62: nivibus inrigata *glaciali* umore *canescat*; *Exam.*, 3,71: inter *cana* nivium (Cfr. *Ps.*, 1, 27; *Virginit.*, 39: *canities*). *Ps.*, 118, 13, 14: *senio* perfidiae; *Cain*, 2,19: non *senio* marcida; *Virg.*, 1,47: morbo vel *senio*.

On constate ici encore que les libertés prises dans l'*Exultet* vis à vis d'Ambroise construisent un texte tout aussi ambrosien. C'est là le fait d'un auteur qui ne veut pas se répéter.

Il est assez inattendu que ce soit le recours à l'*Examéron* qui permette de restaurer un passage de l'*Exultet* défiguré dans tous les manuscrits. « Cum . . . posuerint et glaciale senium verni temporis moderata deterserint ». Cette phrase n'a pas de sens. Duchesne proposait de lire *moderatio*, mais *deterserint* est au pluriel et répond bien à *posuerint*. Je crois qu'il faut garder à *moderata* sa valeur d'adjectif mais suppléer le substantif correspondant. Je propose *flabra*, qu'on retrouve dans un texte cité plus haut (*Ps.*, 47, 13: *flabra ventorum*). Cette solution est suggérée par un passage de l'*Examéron*

---

phrase ainsi amendée n'est pas claire. Il est probable qu'il manque quelque chose, sans doute après *deterserint*.

Un peu plus bas, après *cruribus suspensis insidunt*, les manuscrits portent *parte ore legere flosculos*. Ces mots, d'ailleurs privés de sens, ne se relient pas avec ce qui précède. Duchesne remplace *parte* par *raptim*. Je préférerais *prati* dépendant de *flosculos* ou, mieux, *horti*, suggéré par Virgile (*Georg.*, IV, 109) et repris par Ambroise.

(2,12) sur l'eau et le feu qui, en se contrariant, modèrent mutuellement leur action:

> ut... *imminutio* fieret utriusque *moderata*, quae et superfluum detraheret et necessarium reservaret.

Les glaces de l'hiver cèderont au printemps sous l'action des vents tièdes qui les dégèleront (moderata flabra deterserint). Bien suggestive contre-épreuve de la thèse!

L'éloge de l'abeille fournirait encore matière à d'autres constatations analogues.

Lorsque l'*Exultet* remplace *tenues inter domorum saepta ceras suspendere* de l'*Examéron* par *inaestimabili arte cellulas tenaci glutino instruunt*, les mots *tenaci glutino* sont un souvenir de Virgile, mais *inaestimabili* et *instruunt* appartiennent au vocabulaire d'Ambroise.

De même, tandis que l'*Examéron* porte *horrea nectare quodam distendere*, on lit dans l'*Exultet*: *collectis e foliis nectar includunt.* Or la variante *includunt* correspond à un usage insistant d'Ambroise (e. g. *Exam.*, 1, 32; 3, 34; 6, 44; *Virg.*, 1, 55; 2,29; *Nab.*, 11; *Helia*, 70; *Tob.*, 20, etc.)

Quid plura ?

III. – Inventaire des autres indices.

L'origine ambrosienne de l'*Exultet* nous parait acquise. Le faisceau convergent des indices relevés ci-dessus équivaut à une preuve. Ni l'hypothèse de la coïncidence fortuite, ni celle du plagiat ne sont soutenables après l'examen des passages doctrinaux et de l'éloge des abeilles.

Si telle est la réalité, la marque ambrosienne, si souvent personelle, doit être visible dans l'œuvre entière.

Ainsi en est-il. Il est facile d'en annoter chaque phrase par des parallèles empruntés à saint Ambroise. Certains sont tout à fait concluants. D'autres n'auraient pas isolément pareille force probante, mais ils tiennent leur place dans un ensemble dont l'homogénéité parfaite – les parallèles sont empruntés à 32 ouvrages d'Ambroise – constitue une démonstration supplémentaire solide.

En parcourant ainsi, section après section, la *laus cerei*, nous aurons à tenter l'exégèse de quelques passages obscurs, et à justifier nos amendements au texte.

I. *Exultet iam angelica turba caelorum, * resultent * divina mysteria et pro tanti regis victoria tuba intonet salutaris.*

Les premiers mots n'appellent aucune remarque. Parallèles: *angelorum caterva* descendit (*Iac.*, 2. 16); quem *angelorum caterva* deducit, quem *sanctorum turba* prosequitur (*Ob. Theod.*, 56); omnis *feminea turba* (*Ep.*, 6, 16) . . .

La suite est plus difficile. Tous les manuscrits portent *exultent divina mysteria.* A force de chercher à expliquer ces mots insolites, on a fini par conjecturer que les *divina mysteria* seraient les quatre évangélistes ! Cette trouvaille du moyen-âge n'a pas été repoussée des modernes [18].

Les parallèles ambrosiens conduisent à une autre solution de l'énigme. En voici quelques-uns: Hac (= fide) emuntur *divina mysteria* (*Ioseph*, 45); refulgent *mysteria divina* (*id.*, 62); qui potest *divina mysteria* comprehendere (*Ps.*, 61, 29); *divinis* animum intendit *mysteriis* (*Ps.*, 118, 4, 15); *divina mysteria* declarantur (*Ps.*, 118, 8, 48); latent quidem *divina mysteria* (*Lc.*, 2, 1. Cfr. 2, 36. 43; 4, 48; 10, 129), etc.

Ut ad eius sonum (=Ioannis Baptistae) *secreta caelestia resultarent* (*Ps.*, 36, 57); divinum ad patres *resultavit oraculum . . . ut tuba canerent* (*Halia*, 1, 1); cum ista congruerint tunc *divina vox resultabit*, tunc. . . (*Virginit.*, 118) *vox* domini *resultat* in cordibus (*Ps.*, 118, 2, 8); evidens *resultavit oraculum* (*Nab.*, 72).

Il est clair d'abord qu'Ambroise, qui parle à tout propos des *divina mysteria*, y voit simplement les mystères de Dieu et du Christ. On ne discerne pas comment ces mystères pourraient « exultare ». Mais nombre de fois nous l'entendons dire qu'ils « retentissent », qu'ils « sont proclamés », et il emploie pour le dire le verbe *resultare* au sens intransitif. Parfois même est évoquée la *tuba* qui les doit publier. Cela autorise, croyons-nous, à introduire dans le texte la correction *resultent*. Elle éclaire toute la phrase. Les *divina mysteria* sont ici très particulièrement ceux du Christ triomphant.

La fin de la phrase suggère des parallèles qui ne sont pas quelconques.

Tuba parait à chaque instant dans la prose d'Ambroise: « Velut *tuba* canente (*Off.*, 2,2): pietatis *tuba* prolem advocat (*Ep.*, 32, 6);

---

[18] Voir G. Buchwald, *Osterkerze und Exsultet* dans *Theol.-prakt. Quartalschrift*, 80, 1927, 240–249.

terribili *tuba* infremuit (*Ps.*, 1,6); velut *tubae* increpuerit sono (*Ps.*. 118, prol.), etc.

Plus important est l'usage un peu insistant de *salutaris*, voire même *tuba salutaris*: « Sunt et illae *salutares tubae* » (*Exc. Sat.*, 2, 112). Cfr. *herba salutaris* (*Ps.*, 37, 4); aura *salutaris* (*Exam.*, 3,23); caro *salutaris* (*Ps.*, 43, 60), etc.

A noter encore: cum *intonat* commoventur (*Exam.*, I, 10); quis *tantus* esset *dux* (*Lc.*, 4, 9).

Gaudeat se tantis tellus inradiatam fulgoribus, et aeterni regni splendore lustrata, totius orbis se sentiat amisisse caliginem. Laetetur et mater ecclesia, tanti luminis adornata fulgore, et magnis populorum vocibus haec aula resultet.

Malgré la faible attestation manuscrite, *inradiatam* a été préféré à *inradiata*, rien ne permettant de comprendre *gaudeat se* sans complément. Ambroise fournit un exemple topique: In portis de quibus *exaltatum* David propheta *se gaudet* (*Ps.*, 43, 10). Cfr. *gaudeat se* esse *munitum* (*Ps.*, 118, 9, 6).

Quelques parallèles intéressants:

Splendorem gratiae . . . fucus *inradiet* . . . fulgor *inrutilat* (*Apol. David*, 45); *inradiante* sibi verbi splendore (*Isaac*, 14); veri solis splendor *inradiet* (*Ps.*, 118, 19, 18); *fulgor* stellarum *inradiat* (*Ep.*, 44, 3); processit universa *totius orbis inradians* (*Ps.*, 118, 12, 13); etc.

Impietas *caliginem* infert (*Ps.*, I, 46); oculis mentis tenebrosam offundit *caliginem* (*Ps.*, 35, 9): *caligo* iniquitatis (*Ps.*, 43, 79 et 89) etc.

Templa muneribus *adornasti* (*Ep.*, 17,14); pretiosis lapidibus *adornatum* (*Fide*, 2 ,10).

Coloris pretiosi corusco *resultans* (*Ep.*, 18,2); sermo noster canoris avibus resonet *ac resultet* (*Exam.*, 5, 38); vox *resultet* modulis (*Spir. Sancto*, 2, 131); *psalterium triumphalibus gemitibus resultare* (*Iacob*, 2, 56); ut praecepto legis resonet vita eius, mores *resultant* (*Ps.*, I, 44); etc.

Hoc cultu *aula* Domini resplendeat (*Off.*, 2, 111); templum Dei et *aula* caelestis (*Ps.*, 45, 13) etc.

Tantorum populorum sanguinem (*Ep.*, 21, 22); viduam *populorum* turba saeptam (*Lc.*, 5,89); non vallabor circumfusione *populorum* (*Ep.*, 20,8).

Le pluriel *populorum* est surtout à noter.

II. *Quapropter adstantibus vobis . . . ut qui me non meis meritis intra levitarum numerum dignatus est adgregare, luminis sui gratia infundente . . . implere praecipiat.*

Cette section est moins caractéristique. Elle s'inspire du style courant de ces sortes d'apologies.

On observera cependant que le terme *levitarum* pour nommer les diacres est celui que préfère Ambroise. Tout le long de son *De Officiis* il l'emploie, avec celui de *ministrorum* qui désigne le clergé assistant les prêtres. Voir *Off.*, I, 152. 246–251, passim.

Luminis sui gratia infundente, si notable, correspond à l'usage ambrosien: virtutes caelorum . . . necesse est et *plenitudine* divinitatis propius se *infundente* moveantur. (*Lc.*, 10, 40) cfr. *Ps.*, 43, 16. 87. 89.

III. . . . *Toto cordis ac mentis adfectu et vocis ministerio personare. Qui pro nobis aeterno patri adae debitum solvit, et veteris piaculi cautionem pio cruore detersit.*

Les parallèles ici abondent. L'usage d'*adfectu* est presqu'intempérant chez Ambroise. Je relève le mot 16 fois dans le seul commentaire du Psaume 43. Plus particulièrement *mentis adfectu: adfectu mentis* intendat (*Ps.*, 43, 34); religiosae *mentis adfectu* (*Vid.*, 30) purae *mentis adfectu* (*Ep.*, 25, 1), Cfr. Osculum quaeritur *cordis et mentis* (*Ep.*, 41, 16); *toto te animo ac mente* complector (*Exc. Sat.*, 1, 72).

Vocis ministerio personare n'est pas non plus sans écho: variis *vocibus personantem* (*Lc.*, 10, 13); *personantes vocibus* (*Helia*, 66); *magnis* possint *clamoribus personare* (*Helia*, 47) etc. Pour *ministerium*: *Ps.*, 118, 8, 42; *Ps.* 43, 14; *Off.*, I, 88; *Exam.*, 3, 26.

L'image de la *cautio* (synonyme de *chirographum*) effacée par le sang, est un peu dure. On la retrouve: *Cautionem* tuam tenebat inimicus, sed eam dominus crucifixit et *suo cruore delevit* (*Sacram.*, 5, 27); ut chirographum universorum *suo cruore deleret* (*Ps.*, 48, 13); chirographum quod dominus *suo cruore delevit* (*Tob.*, 33).

Cruor est inlassablement préféré *à sanguis* : *suo cruore mundavit* (*Ps.*, 43, 17; *Ps.*, 118, 8, 23); *proprio cruore restrinxerit* (*Lc.*, 9, 33); *sacro* vulneris *cruore sanaret* (*Virg.*, 1, 47); *sacri effusione cruoris* (*Lc.*, 5, 105).

Noter encore: Peccati *veteris* contagium (*Ps.*, 61,4); vincula *veteris* erroris (*Ep.*, 32,,5); pravitatis *veteris* (*Virginit.*, 56); maculae *veteris* (*id.* 58). Peccata *detergas* (*Lc.*, 5,106); delictorum labe *detersa* (*Ps.*, 118, 10, 44).

IV. *Haec sunt festa paschalium, in quibus vere ille agnus occiditur eiusque sanguis postibus consecratur. Haec nox est in qua primum patres nostros filios israhel educens de aegypto, rubrum mare sicco vestigio transire fecisti.*

Paschalia pris substantivement se lit encore plus bas (nº X). J'ignore s'il apparait ailleurs chez saint Ambroise.

La construction *sanguis postibus consecratur* avec *consecrari* au sens de « être voué à » « être destiné à », a paru si insolite que, dès le IXᵉ siecle, on l'a corrigée: *sanguine postes consecrantur.* Ambroise en offre cependant quelques précieux exemples: Beata igitur mors, quae . . . a mortali nos separat, *immortali nos consecrat* (*Exc. Sat.*, 2, 36); ut te divinis insereret, *caelestibus consecraret* (*Iac.*, 1, 25).

La description de l'exode des Hébreux: *rubrum mare sicco vestigio transire fecisti*, avec le caractéristique *vestigio*, est presque stéréotypée: Patres nostros *per mare* siccis duxit *vestigiis* (*Ps.*, 118, 18, 29); qui etiam *mare rubrum* inoffenso *transivit vestigio* (*Off.*, 3, 107); inoffenso studet *vestigio transire* (*Exam.*, 1,14); *transivit populus vestigio* pulverulento (*Exam.*, 3, 2).

Haec igitur nox est, quae peccatorum tenebras columnae inluminatione purgavit. Haec nox est quae hodie, per universum mundum, in Christo credentes a vitiis saeculi segregatos et caligine peccatorum, reddit gratiae, sociat sanctitati. Haec nox est in qua, destructis vinculis mortis, Christus ab inferis victor ascendit.

A relever ici *segregatos a vitiis*, que l'on comparera avec *segregare se a voluptatibus* (*Isaac*, 1), rationabile *ab irrationabili segregare* (*Abr.*, I, 4); *segregatus a meritis* (*Ps.*, 118, 2, 4); *segregatus ab omni labe* peccati (*Ps.*, 118, 8, 3); *a nocte* noctem *segregans* (*Hymn.*, 1).

Beaucoup plus notable encore parait *reddit gratiae, sociat sanctitati* qui est un trait de style plus que de vocabulaire: l'auteur personnifie des abstractions. Procédé de moraliste, procédé ambrosien. Les exemples abondent:

« Hominem (Christus) *reddidit sanctitati* (*Ep.* 80,6); *libertati reddidit* (*Ps.* 43, 44); *gratiae* vindicavit, nullum *astrinxit iniuriae* (*Sp. Sancto*, I, 67); se tradidit *gratiae* (*id.*, I, 129); *sociabatur* flagitio (*Abr.*, 2, 25); *caelestibus* terrena *sociaret* (*Lc.*, 10,110) Cfr. Cedat mendacio, serviat crimini, adquirat errori (*Ps.*, 43,10): eos dones concordiae et quieti relaxes (*Ep.*, 41, 26).

V. *O beata nox quae sola meruit scire tempus et horam in qua Christus ab inferis resurrexit. Haec nox est de qua scriptum est . . .*

Huius igitur sanctificatio noctis fugat scelera, culpas lavat, et reddit innocentiam lapsis, maestis laetitiam; fugat odia, concordiam parat et curvat imperia.

Cette section permet les plus utiles confrontations des procédés de rhétorique, du style et du vocabulaire.

Beata igitur mors *quae* culpae refuga, domino dedita, a mortali nos separat, immortali consecrat (*Exc. Sat.*, 2,36).

O dura oculorum lumina *quae* potuistis fratrem videre morientem (*id.*, I, 36).

O divinum crucis illius sacramentum, *in qua* haeret infirmitas, virtus libera est, affiguntur vitia, eriguntur tropaea (*Spir. sancto*, I, 108).

La répétition de *haec nox est*, tout le long de l'*Exultet*, est dans la même note un peu pompeuse. Cfr. *Haec* tu, frater, mihi iustius exhiberes, *haec* ego a te expectabam, *haec* ego officia desiderabam (*Exc. Sat.*, I, 37).

L'énumération si caractéristique des verbes en une suite pressée, alerte, un peu prolixe, est à souligner.

Cfr. Fletus misericordiam conciliat, laborem minuit, dolorem oblevat, servat pudorem (*Vid.*, 36). Calcavit ambitionem, fugavit intemperantiam, lasciviam deligavit (*Fide*, 2, 91). Iesum qui verbo imperet, tempestatem mitiget, tranquillitatem maris refundat (*Exam.*, 3, 24), etc. . .

Descendant au détail des mots, on recueille une ample moisson. *Fugare: Fugaverunt* famem (Off. 3, 121); *fugavit* populus (*id.*, 82); nequam spiritus *fugabat* (*Ps.*, 1, 7); turmas *fugavit* hostiles (*Ps.*, 43, 9), etc . . .

Culpas lavat: Tu loqueris et *culpa lavatur* (*Ps.*, 45, 3); lacrimis *culpa lavatur* (*Virginit.*, 33); illo flumine *lavit peccatum* totius mundi (*Ps.*, 45, 12).

Conjonction antithétique: *culpas* lavat et reddit *innocentiam*: Fugatur *culpa* et separatur *ab innocentia* (*Noë*, 62); *innocentia* pro ignavia et *culpa* pro laude habetur (*Noë*, 81).

De même le contraste *fugat odia, concordiam parat*: Ubi *offensa* gravior. . . *concordia* infrequentior (*Vid.*, 88); *dissentionibus concordiam* solvi solere (*Abr.*, I, 10); alios abolere *concordiam, iurgia* reparare (*Ps.*, 118, 20, 53), etc . . .

Reste *curvat imperia,* dont on a donné les traductions les plus fantaisistes. Tout le contexte montre qu'il s'agit d'une réalité d'ordre moral. La comparaison avec Ambroise lève tout doute: les *imperia*

sont les ordres, les commandements, lesquels sont souvent durs, impérieux. Le Christ les assouplit: *curvat imperia.*

Cf. duris adfligarentur *imperiis* (*Ps.*, 118, 20, 11); *imperiis* servit humanis (*Exam.*, 6, 35); dura offendant *imperia* (*Virg.*, 2,40); gravibus *imperiis* adflictabantur (*Ep.*, 19,20); mansuetus in *imperio* (*Off.*, 2, 32); *imperii* temperant austeritatem (*Off.*, 2,93); humilem *in imperio* (*Obit. Theod.*, 33).

On peut se demander si le sens péjoratif qu'a donné Ambroise à ce mot ne vient pas de la formule milanaise de renonciation au démon, avant le baptême: «... et operibus tuis et *imperiis tuis* ».

VI. *In huius igitur noctis gratiam suscipe, sancte pater, incensi huius sacrificium vespertinum quod tibi, in hac cerei oblatione solemni, per ministrorum manus, de operibus apum sacrosancta reddit ecclesia.*

Sed iam columnae huius praeconia novimus quam in honore dei rutilans ignis accendit.

De la première phrase on notera *ministrorum* dont nous avons parlé plus haut, et *de operibus apum* pour lequel voici un répondant: *De suo opere* conferat vidua (*Vid.*, 31).

La suite est un peu plus riche. Je n'insiste pas sur *praeconia* (cfr. *Bon. Mort*, 8; *Ps.* 40, 18; *Ep.*, 22, 4; *Virg.* 1, 6; *Vid.* 1).

Rutilans ignis est plus intéressant. Voir à ce sujet: radiorum solis *rutilantium* (*Noê*, 103); *rutilanti* caesarie flavum crinem (*Inst. virg.*, 108); nec ignis *rutilum* quicquam recipiat (*Abr.*, 2, 58); in mari *rutilat* (*Ps.*, 118, 19, 38); cf. *inrutilare* (*Apol. David*, 45; *Ps.*, 118, 18, 22; *Exc. Sat.*, 2,10; *Off.*, 2, 139).

Qui licet divisus in partes, mutuati luminis detrimenta non novit: alitur liquantibus ceris quas in substantiam pretiosae huius lampadis apis mater eduxit.

L'idée du *mutuatum lumen: Fulgorem non* potest *mutuari* (*Lc.*, 10, 37); vaporem ignis *mutuabantur* (*Hel.*, 19); *lumen mutuata* a sole iustitiae (*Obitu Valent.*, 64); sibi *lumen mutuatur* (*Exam.*, 4, 32); *fulgorem mutuetur* a Christo (*Exc. Sat.*, 2, 114);

Alitur est plus banal. Cfr. *Abr.*, 2, 11; *Exam.*, 3, 62; *id.*, 5,26; *id.*, 6, 71, etc.

VII. Eloge de l'abeille étudié plus haut.

VIII. *O vere beata et mirabilis apis cuius nec sexum masculi violant, fetus non quassant, nec filii destruunt castitatem [sicut sancta concepit virgo Maria, virgo peperit et virgo permansit]. O vere beata nox quae exspoliavit aegyptios, ditavit hebraeos, nox in qua terrenis caelestia iunguntur.*

Le début de cette brève section n'appelle aucune remarque: *Masculi violant* est ambrosien (cfr. *Lc.*, 2, 5; *Virg.*, I, 45; 2, 20; *Exam.*, 3, 55. 57; 5, 64).

Il se peut que, malgré ses rapports avec ce qui précède, la phrase sur la Vierge Marie ne soit pas primitive. Elle rompt un peu le mouvement.

La fin se déroule selon le mode constaté des énumérations ambrosiennes.

Pour l'idée de la spoliation des Egyptiens: *Hebraei spoliaverunt aegyptios* (*Ps.*, 118, 21; 12); *Exspoliare*: *Abr.*, 2, 13. 19).

Caelestibus ea quae prius erant *terrena sociaret* (*Lc.*, 10, 110).

IX. *Oramus te, domine, ut cereus iste... indeficiens perseveret; in odorem suavitatis acceptus supernis luminaribus misceatur. Flammas eius lucifer matutinus inveniat; ille, inquam, lucifer qui nescit occasum, ille qui regressus ab inferis humano generi serenus inluxit.*

Ce dernier paragraphe (le nº X est sans intérêt pour notre dessein) de facture si originale et si vive, achèvera de révéler son auteur.

Indeficiens perseveret Cfr. *Indeficienti* ubertate compenset (*Vid.*, 4); *indeficientem* gratiam subministrare (*Inst. Virg.*, 90); *indeficiens* animae cibus (*Ep.*, 7; 5); impassibilis *perseveret* (*Noê*, 45).

Supernis luminaribus misceatur. Cfr. *lumini* tamen non *miscetur* (*Exam.*, 4, 11); sol *aeri* huic copulatur atque *miscetur* (*id.*, 4, 21); anima si se terrenis non *misceat* (*Ep.*, 29, 15); ferocibus *miscebatur* agminibus (*Off.*, 1, 177), etc.

Flammas eius lucifer matutinus inveniat. Cfr. *Te oriens inveniat* iam paratum (*Ps.*, 118,19, 22); *te* meditantem *dies invenerit* (*id.*, 19, 30); ne inmaturos fructus tuos *dies supremus inveniat* (*Exam.*, 3, 52); nihil imperfectum *finis noster inveniat* (*Cain*, 2, 1).

Intelligit quando *lucifer*, cur *ille* vespertinus, hic *matutinus* inradiet (*Exam.*, 6, 67): hoc excitatus *lucifer* solvit polum caligine (*Hymn.*, I).

Ille, inquam, lucifer qui nescit occasum: Inquam, à tout propos chez Ambroise. Cfr. *Virginit.*, 3 (*bis*), 48. 53. 55. 68. 72. 117. – Fides

tenebras *nesciat* (*Hymn.* 2); crepusculum mens *nesciat* (*Hymn.*, 7) qui. . . *diem* sui *nescivit exortus* (*Exam.*, 4, 34).

Serenus illuxit: *serena* vultus sui *luce lustraret* (*Ps.*, 118, 12, 25): *serenior* splendor *eluceat* (*Exam.*, I, 13); *dies serenus luceat* (*Exam.*, 4,5).

***

La restitution à saint Ambroise d'une des plus belles pièces de notre liturgie entraîne d'assez sérieuses conséquences qu'il faut souligner avant de finir.

Il n'est certes pas indifférent que l'Église emprunte, pour proclamer sa foi pascale, la voix d'un de ses plus grands Docteurs: l'autorité du *Praeconium* s'en trouve accrue.

Mais il y a plus. A son point culminant l'*Exultet* déclare nécessaire le péché d'Adam, heureuse la faute originelle. Hardies affirmations. Quelle que soit leur portée, elles sont d'ordre doctrinal. Il n'est pas possible de n'y voir que des hyperboles lyriques, dès qu'il est démontré que saint Ambroise en est responsable, et que ses effusions sur l'efficacité triomphante de la rédemption du Christ correspondent chez lui à une pensée réfléchie qu'il a plusieurs fois exprimée ailleurs.

L'autorité de ce témoignage de l'*Exultet* reçoit de l'histoire littéraire un nouveau poids. Nous avons dit qu'au xe siècle, dans certains milieux, il fut excommunié: on élimina comme inadmissibles le *necessarium Adae peccatum* et l'*O felix culpa*. Ils sont absents notamment du pontifical de Mayence redigé alors, dont si générale et si rapide fut la diffusion qu'on en trouve des exemplaires dès la fin du siècle jusqu'en Italie et bientôt après à Rome même. Le cod. Alessandrin. 173 (xie siècle) en fait foi. L'Ordo des offices du Latran au xiie siècle révèle à son tour jusqu'où avait pénétré son influence.

Lorsque donc, un peu plus tard, le pape Innocent III, revisant la liturgie de la Curie, décida d'y maintenir – ou d'y réintroduire – les phrases incriminées, son geste était plus qu'un retour à la tradition: réagissant, il sanctionnait celui d'Ambroise.

CYRILLE LAMBOT, O. S. B.

SERMON DÉMEMBRÉ DE SAINT AUGUSTIN

Le sermon CCLIV de l'édition bénédictine a été publié en 1495 par les soins de l'imprimeur bâlois Amerbach [1], et réédité de manière autonome en 1564, à Louvain, par J. Vlimmerius [2]. Il reparaît dans la grande édition des Docteurs de Louvain, dont le même Vlimmerius prépara le tome des Sermons [3] (t. X, Anvers, 1576). A défaut de manuscrits, les Mauristes ont dû se contenter de ces éditions pour établir leur texte [4].

Le discours se divise en deux parties. Elles sont d'inégale longueur et entrecoupées de digressions, car saint Augustin improvisait et ne se souciait pas d'équilibrer ses développements. La première partie, la plus longue (§ 1–5), oppose à l'existence misérable d'ici-bas la vie future, glorieuse et bienheureuse; l'une, figurée par le Carême et la Passion, l'autre par le Temps pascal et l'Alleluia, contraste que saint Augustin souligne également dans d'autres sermons [5].

---

[1] Les matériaux avaient été réunis et mis en oeuvre par Augustin Dodo, chanoine de Saint-Léonard de Bâle. Cfr. notice de dom A. Wilmart dans la *Revue bénédictine*, t. XXXVIII, 1926, p. 151, note 2.

[2] *D. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi Sermonum pars una* . . . Louvain, H. Wellaeus, 1564. *Sermo* LIV, fol. 140v–142. On ne sait au juste à quel nom flamand (Vlimmer ?) correspond celui de Vlimmerius. Sur le personnage, qui était chanoine régulier de Saint-Martin à Louvain, voir notre notice dans la *Revue bénédictine*, t. LI, 1939, p. 4, note 3.

[3] Dans l'édition des *Lovanienses* comme dans celle de Bâle, le sermon porte le n° 151 de la série *De tempore*.

[4] « Hunc sermonem in ante editis invenimus; non autem in manuscriptis ».

[5] Par exemple, *Enarr. in psalm. CXLVIII*, § 1 (*P. L.*, t. XXXVII, col. 1937–1938); sermon Morin *Guelf.* IX, § 1 (édit. G. Morin dans les *Miscellanea Agostiniana*, vol. I, *Sancti Augustini Sermones post Maurinos reperti*, Rome, 1930, pp. 466–467); sermon CCXLIII, § 8 (*P. L.*, t. XXXVIII, col. 1147).

La deuxième partie (§ 6–8) se rapporte principalement à la louange divine.

L'orateur aurait pu traiter ces thèmes, le premier surtout, en n'importe quel moment de l'année. Il était cependant naturel que ce fût au cours du Carême ou bien du Temps pascal. Dans le cas présent, nous sommes au Temps pascal. Saint Augustin le dit expressément, et, d'ailleurs, il commente deux versets d'un psaume spécialement affecté à cette période liturgique, le psaume CXV, qu'on venait de chanter [6]. Les passages qui nous fixent sur ce point se rencontrent dans l'une et l'autre partie. Il importe de les citer, tout en précisant certaines expressions, qui pourraient paraître ambiguës, isolées du contexte. § 5 « Hoc tempus miseriae nostrae et gemitus « nostri ... *quadraginta* ILLI *dies* significant *ante pascha*; laetitiae « vero quae posterius erit ... quietis ... regni sine fine ... HIS *diebus* « *quinquaginta*, quibus diebus laudes Deo dicuntur, significatur ... « Tempus maeroris, quod significant dies quadragesimae, et signifi- « camus et habemus [*parce que nous sommes encore dans la vie pré-* « *sente*]; tempus autem laetitiae ... quod significant *dies* ISTI, signi- « ficamus per Alleluia, sed nondum habemus laudes [*perpetuas*], sed « nunc suspiras Alleluia [*perpetuum*]. Quid est, Alleluia ? Laudate « dominum. Quare *per* HOS *dies* in ecclesia frequentantur laudes Dei « post resurrectionem, quia et nobis erit perpetua laus post nostram « resurrectionem ». – § 8 « Significemus ISTIS *diebus* diem sine fine ... « Ibi [*in caelis*] non quinquaginta diebus Deum laudabimus, sed ... « in saecula saeculorum ». Le sermon fut donc prononcé entre Pâques et Pentecôte, et, par conséquent, les Mauristes l'ont rangé à bon droit dans la série *In diebus paschalibus* [7].

Bien que la première partie ait surtout pour sujet la tristesse salutaire, l'unité du sermon, comprise assurément à la manière de saint Augustin, ne doit pas être contestée, car à ce thème correspond, par contraste, celui de la joie, et le passage de l'un à l'autre s'effectue sans heurt, d'une manière naturelle. Les Mauristes ne l'ont pas mise en question. Ils étaient pourtant très sensibles à tout défaut de composition, et ils le soupçonnaient facilement, lorsqu'ils ne pouvaient contrôler par les manuscrits un texte imprimé. Non seulement ils

---

[6] § 6-7. Cfr. sermon CCLVII (*P. L.*, t. XXXVIII, col. 1193-1194) et sermon MORIN *Guelf.* XIX, § 2 (op. cit., p. 503). Les versets sont les 11e-13e.

[7] A l'exemple, d'ailleurs, des premiers éditeurs; mais ceux-ci, sans doute de leur propre initiative, assignaient le sermon au jeudi de la semaine pascale.

n'ont pas relégué le sermon CCLIV, avec les centons, parmi les *Sermones dubii*, mais ils n'ont formulé à son propos aucune réserve. C'est de nos jours que l'unité a été niée au nom de la tradition manuscrite, comme en vertu de certaines incompatibilités internes [8].

Ayant rencontré dans un manuscrit de Marmoutier, du commencement du IX[e] siècle, actuellement TOURS 279, un sermon qui n'englobe que les § 1–4 du CCLIV[e], et forme néanmoins un tout parfait [9], dom A. Wilmart s'est persuadé que le sermon des Mauristes est incohérent.

L'absence d'unité littéraire se manifesterait déjà à l'analyse. Pour ne pas nous exposer à trahir la pensée de l'illustre et regretté savant, nous reproduirons ses propres termes [10]: « Les quatre premiers « paragraphes (§ 1–4 = cap. I–III) constituent un sermon sur la « pénitence, prononcé peut-être au cours du Carême. Si la fête de « Pâques est prévue, elle est sûrement encore lointaine; car elle « n'est même pas nommée; on s'y prépare dans la tristesse. La tris- « tesse, causée par le sentiment de la misère humaine et par un regret « sincère du péché, est l'unique thème de ce développement; la joie « viendra ensuite, à son heure. On ne voit pas comment ces réflexions « peuvent convenir au temps même de Pâques. – La première partie « du paragraphe suivant (§ 5[1]), qui forme aussi le chapitre IV, « semble correspondre à un court sermon donné au terme du Carême, « quelque peu avant Pâques, sur les deux temps et l'Alleluia, la qua- « rantaine douloureuse étant opposée à la cinquantaine joyeuse dont « la perspective est prochaine . . . La Passion et la Résurrection sont « montrées comme des événements corrélatifs ou complémentaires. « L'orateur pouvait, à son choix, s'exprimer en ce sens, soit avant, « soit après la date de Pâques. J'ai l'impression que, dans cette partie, « le Carême n'est pas encore tout à fait achevé. Le compilateur aura « donc eu l'idée de réunir deux morceaux, où se trouvait marqué « d'une manière semblable le contraste de la tristesse et de la joie. – « Ensuite, la fin du même paragraphe (§ 5[2] = cap. V) et les trois « derniers . . . pourraient être tenus pour un troisième morceau ou « sermon, plus ou moins complet, sur l'Alleluia. Les phrases précé- « dentes, trop brèves, de la portion intermédiaire, auraient invité

---

[8] Dom A. WILMART, *Le sermon CCLIV de Saint Augustin*, dans la *Revue bénédictine*, t. XXXVIII, 1926, pp. 151–159.

[9] Texte publié par dom WILMART, Ibid., pp. 159–161.

[10] Ibid., pp. 153–155.

« le compilateur à joindre un dernier développement, propre au temps « de Pâques. Ainsi, tout le discours prenait une apparence d'équilibre ».

Cette analyse, où chacune des sections est envisagée isolément, procède de la conviction qu'elles étaient antérieurement étrangères l'une à l'autre, et l'on décide dès lors que la première section (§ 1–4) ne peut convenir au temps de Pâques, parce qu'elle concerne principalement la tristesse de la pénitence; que la seconde (§ 5^1), qui effleure le thème de l'Alleluia, nous rapprocherait de Pâques, tandis que la troisième (§ 5^2–8) s'accorde enfin, mais elle seule, avec le temps pascal. Et l'ensemble ne serait qu'une compilation plus ou moins réussie.

Si on lit le sermon sans idée préconçue, on s'aperçoit aisément que la répartition des thèmes n'est pas tellement tranchée. L'idée de joie perce déjà au début de la première section. Celle de tristesse et d'épreuve revient dans la deuxième. La comparaison du fumier, développée à loisir aux §§ 3 et 4, reparaît encore à la fin du § 5. La troisième section (§ 5^2) commence par reprendre le sujet de la Passion, déjà touché précédemment. Les thèmes passent de l'un à l'autre en s'entremêlant, ce qui rend tout découpage risqué.

La deuxième section (§ 5^1) est la plus importante. Servant d'intermédiaire, elle est la clef de voûte du sermon, à condition toutefois qu'elle appartienne au Temps pascal, car si réellement elle se rattachait au Carême, sa relation avec la troisième section, celle-ci de sujet franchement pascal, serait artificielle. Dom Wilmart voudrait la situer « au terme du Carême, quelque peu avant Pâques », mais il n'a d'autre motif à invoquer qu'une « impression ». Encore a-t-il dû fermer les yeux sur le passage très explicite, où la cinquantaine de Pâques (*his diebus quinquaginta*) est mentionnée comme actuelle, et opposée au Carême écoulé (*quadraginta dies illi . . . ante Pascha*). Ce passage serait-il à mettre sur le compte d'un interpolateur ? Supposition gratuite, et d'autant moins admissible que, dans un autre sermon, prononcé certainement au cours du Temps pascal, cette époque liturgique est rappelée de la même manière, au milieu des mêmes considérations sur les deux temps, celui de l'épreuve symbolisé par le Carême et la Passion, celui de la joie, symbolisé par l'Alleluia [11].

---

[11] *Enarr. in Psalm.* CXLVIII, *sermo ad plebem*, § 1: « . . . Propter haec duo « tempora, unum quod nunc est in tentationibus et tribulationibus huius vitae, « alterum quod tunc erit in securitate et exultatione perpetua, instituta est nobis

On ne peut donc, sans faire violence aux textes, prétendre déceler dans la première partie (§ 1–5) deux sections originairement indépendantes: un sermon quadragésimal sur la pénitence, auquel aurait été soudé un fragment traitant le même sujet. D'un autre côté, comme ce premier développement amorce, au § 5[1], le thème spécifiquement pascal qui remplira la seconde partie (§ 6–8), on ne voit pas quels passages autoriseraient à dissocier celle-ci de la précédente. Du coup, s'évanouissent les prétendues incompatibilités.

Ainsi, la critique de dom Wilmart porte à faux, et certainement elle ne lui serait pas venue à l'esprit, s'il n'avait été entraîné par le dessein d'accréditer le sermon court du manuscrit de Marmoutier.

Qu'en est-il donc de ce manuscrit? Il contient[12], parmi des lettres de saint Jérôme et des homélies de saint Maxime, un groupe assez homogène de quinze pièces au moins, dont la plupart sont des sermons de saint Augustin. Dom Wilmart avait une opinion très favorable de cette collection; il assure, sans donner de preuves, qu'elle « peut avoir été composée en Afrique au v[e] siècle, puis transportée en Italie lors de l'invasion vandale »[13]. Nous ne voyons pas sur quoi repose cette appréciation optimiste. Nous constatons, par contre, que certaines pièces ont subi des amputations graves. Le sermon LX de saint Augustin figure doublement, comme articles

---

« etiam celebratio duorum temporum, ante Pascha et post Pascha. Illud quod est « ante Pascha significat tribulationem, in qua modo sumus: *quod vero nunc agimus* « *post Pascha* significat beatitudinem, in qua postea erimus. Ante Pascha ergo « quod celebramus, hoc et agimus; post Pascha autem quod celebramus, signifi- « camus quod nondum tenemus. Propterea illud tempus in ieiniis et orationibus « exercemus; hoc vero tempus relaxatis ieiuniis in laudibus agimus. Hoc est « enim Alleluia quod cantamus, quod latine interpretatur, ut nostis, Laudate do- « minum. Ideo illud tempus ante resurrectionem, hoc tempus post resurrectionem « domini est. Quo tempore significatur vita futura, quam nondum tenemus; quia « quod significamus post resurrectionem domini, tenebimus post resurrectionem « nostram. In capite enim nostro nobis utrumque figuratum est . . . Passio domini « ostendit nobis vitam praesentis necessitatis, quia oportet laborare, et tribulari, « et ad extremum mori; resurrectio vero et clarificatio domini ostendit nobis « vitam quam accepturi sumus, cum venerit retribuere digna dignis, mala malis, « bona bonis ». (*P. L.*, t. XXXVII, col. 1937–1938).

[12] Voir la description faite par M. COLLON, dans le *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France. Départements*, t. XXXVII, *Tours*, Paris, 1900, pp. 201-205, et les précisions apportés par dom WILMART dans la *Revue d'ascétique et de mystique*, t. II, 1921, p. 352, note 3, et la *Revue bénédictine*, t. XXXVIII, 1926, pp. 153–156.

[13] *Revue d'ascétique et de mystique*, t. II, 1921, p. 352, note 3.

3 et 12; dans les deux cas, il est écourté (§ 1–6 et 1–7), et, la deuxième fois, il présente une finale particulière. Les feuillets assignés au sermon IX de saint Augustin (article 9, fol. 129 *v*–135) sont en nombre insuffisant pour le contenir en entier: ce doit être une recension abrégée[14]. Voilà bien, pour le sermon qui nous occupe, un voisinage compromettant. Le recueil n'aurait-il pas été fixé, sous sa forme définitive, par saint Césaire d'Arles? Le bon évêque ne se faisait pas faute de soumettre les sermons de saint Augustin à toutes sortes de remaniements, même lorsqu'il n'avait pas le dessein d'en insérer des extraits dans ses propres compositions[15]. Or, l'article 10, sermon CXLII, porte un titre qui est certainement de lui[16]. De plus, Césaire a incorporé dans son sermon CLXII[17] notre sermon CCLIV, sous la forme qu'il revêt dans la collection de Marmoutier (§ 1–4) et avec les variantes qui la caractérisent.

Loin d'offrir toute garantie, le manuscrit de Marmoutier met donc plutôt en défiance, et fait suspecter le sermon court de n'être qu'un extrait. Le soupçon se transforme en certitude, lorsqu'on compare attentivement la finale avec le passage correspondant du sermon CCLIV, qui, d'après dom Wilmart, servirait de transition entre le premier et le troisième élément de la compilation. Il est clair que la conclusion du sermon de Marmoutier suppose le paragraphe 5^1 du sermon CCLIV uni aux précédents.

Sermon CCLIV	Sermon de Marmoutier
§ 4 ... Hoc est vere tempus fructuosae maestitiae, ut conditionem mortalitatis nostrae ... hoc doleamus, hinc tristes simus.	Hoc est, carissimi, tempus fructuosae maestitiae, ut conditionem mortalitatis nostrae ... doleamus (*sans* hoc) *et gemamus*,

[14] La même, peut-être, que celle du manuscrit Lyon 604 (fol. 42–57v), du VIIe siècle.

[15] C'est suivant pareils procédés que saint Césaire a notamment formé le célèbre recueil connu sous le titre de *Collectio quinquaginta homiliarum sancti Augustini* (Cfr. G. Morin, *Sancti Caesarii ... Opera omnia*, vol. I, Maredsous, 1937, pp. LXXII–LXXV).

[16] *Incipit de eo quod in Christo qui via est, omnia possideat christianus, si mitis et humilis corde fuerit* (Cfr. G. Morin, Ibid., p. CVII). A l'article 13, *Tractatus de lectione sanctae Susannae*, le titre est aussi de la manière de Saint Césaire.

[17] Edit. G. Morin, Ibid., pp. 628–631. Ce sermon ne s'est conservé que dans deux manuscrits: Munich *lat.* 17059 (Schäftlarn), IXe–Xe siècle, et Montpellier 152, IXe siècle. Ce dernier ms. a retenu l'attention de dom Wilmart (art. cité, pp. 156–158).

§ 5[1] Hoc tempus miseriae nostrae et gemitus nostri ... quinquaginta illi dies significant ante Pascha: laetitiae vero quae posterior erit, quietis, felicitatis, vitae aeternae, regni sine fine quod nondum est, his diebus quinquaginta ... significatur.	*ut tempore* laetitiae quae posterior erit, quietis felicitatis, vitae aeternae sine fine *gaudere mereamus.*

Saint Augustin venait de se résumer. Le manieur de ciseaux supprime *hinc tristes simus*, et termine brusquement par une évocation de la vie future, à l'aide de quelques mots empruntés au § 5[1], notamment, les équivalents *quietis, felicitatis, vitae aeternae.* Mais où saint Augustin poursuivait: *regni sine fine quod nondum est*, seuls les mots *sine fine* ont été retenus, pour servir à une conclusion banale, dont les sermons authentiques de saint Augustin n'offrent aucun exemple [18].

Si le texte de Marmoutier a de l'autorité, c'est bien pour établir que la forme longue existait au préalable, comprenant au moins les paragraphes 1–5[1]; et nous savons qu'une fois ce point acquis, plus rien ne permet de détacher ensuite les paragraphes 5[2]–8. L'étoffe du texte court a donc été prélevée sur le sermon CCLIV, et les traces de lacération sont encore tangibles.

Si nous examinons une à une les variantes propres du manuscrit de Marmoutier, ce ne sont pas toujours de bonnes leçons qu'il a seul conservées, ni de purs accidents de copie. Un certain nombre résultent de modifications intentionnelles. Il en est d'assez anodines, quoique toujours regrettables, celles qui précisent d'un mot ou simplifient. D'autres, par contre, accusent l'intervention d'un recenseur mal inspiré. Par exemple:

[18] Au sermon LXXII. tenir compte de la remarque des Mauristes; les sermons CCCXXXIII, CCCXXXIX et CCCXL sont en réalité des compositions de saint Césaire (= Caes. *serm.* CCXXVI, CCXXXI et CCXXXII); le sermon Wilmart XII présente cette finale: *Immo confiteamur imperfectionem, ut mereamur perfectionem:* elle a le mot *mereamur* en commun avec le sermon de Marmoutier, mais sa physionomie est toute autre. – Les conclusions du type *mereri* sont au contraire courantes chez saint Césaire; nous en avons compté trente-six, p. ex.: *ad perpetuum mereamur praemium pervenire* (*serm.* XII); *ad ipsum ascendere mereamur in caelum* (*serm.* XLVIII): *pervenire ad aeternam beatitudinem mereamur* (*serm.* LXXXVII).

1. Ayant parlé d'engrais et de moisson, saint Augustin oppose laideur et beauté: « Numquid, fratres ... in massa tritici purgata « invenies stercus ? Tamen, ad illum nitorem, ad illam speciem et « pulchritudinem per stercus pervenitur: rei pulchrae foeditas via « fuit » (§ 2). Parfait, rien à ajouter. Le sermon de Marmoutier trouve bon cependant d'insérer l'idée d'abondance et de fertilité, ce qui gâte l'effet: « Et tamen ad illum nitorem, *ad illam foecunditatem, ad* « *illam fertilitatem,* ad illam speciem et pulchritudinem per stercus « pervenitur: rei pulchrae foeditas via fuit ».

2. Saint Augustin a mis en scène, d'après l'évangile LUC XIII, 6–9, le figuier stérile, le maître qui veut le faire couper aussitôt, le jardinier qui offre d'y mettre du fumier à l'essai. Le serviteur plaide: « Dimittatur, inquit, et hoc anno: circumfodiatur ei, fossa « signum est humilitatis; adhibeatur cophinus stercoris, ne forte det « fructum ». Et l'orateur reprend: « Immo quia dat fructum, et ex « parte non dat fructum, veniet dominus eius, et dividet eam. Quid « est, dividet ? Quia sunt boni, sunt mali, modo autem tamquam « in uno coetu, tamquam in uno corpore constituti » (§ 3). Le tour de phrase est elliptique, et rapide l'allusion du sort qui menace l'intendant infidèle (cfr. MATH. XXIV, 51), auquel est assimilé le figuier qui n'est devenu que partiellement fructueux. Saint Augustin est coutumier de ces raccourcis, qu'il opère sans insister. Le passage se présente autrement dans le sermon de Marmoutier: « ... circumfo- « diatur, fossa signum est humilitatis; adhibeatur cophinus stercoris, « *maestitia paenitentiae* [19]; ne forte, inquit, det fructum. Immo quia « dat fructum, *et ex parte dabit* et ex parte non da*bit* fructum, veniet « dominus eius et dividet eum, *quomodo dixit de malo dispensatore* « *quia dividet eum.* Modo *enim* tamquam in uno coetu, in uno cor- « pore mali et boni constituti sunt ». Cette rédaction est manifestement secondaire. Tout en voulant préciser la première, elle ne réussit qu'à l'alourdir.

3. Le prédicateur démontre, par des exemples empruntés à la vie quotidienne, que toute tristesse, même accompagnée de larmes,

---

[19] On serait porté d'abord à admettre comme authentique cette parenthèse, qui ferait pendant avec la précédente: *fossa signum est humilitatis,* mais à la réflexion on y renonce, car saint Augustin a dit plusieurs fois antérieurement que le fumier est symbole de tristesse, tandis que nous ne savions pas encore que le fossé figure l'humilité. La même réserve s'impose devant une autre incise particulière au sermon court, début du § 2: « nosse debemus unde *et ubi* debeat esse ipsa tristitia ».

n'est pas nécessairement salutaire: il y faut encore certain sentiment louable (§ 4). Il aborde donc un homme qui montre de l'affliction, uniquement parce qu'il a perdu son argent; puis un autre, qui pleure, prie même, mais pour obtenir la mort de son ennemi; un troisième enfin qui gémit sur ses péchés. Le lieu n'a aucune importance, et saint Augustin n'en dit rien. On peut supposer que les deux derniers ont été surpris dans l'église, puisqu'ils prient. Quant au premier, il est dans l'église peut-être, mais aussi bien dans la rue ou dans une maison. Or, c'est à son sujet que le rédacteur du sermon court juge utile de préciser: *in ecclesia*. Pour aucun des trois, saint Augustin n'avait cru nécessaire d'indiquer le lieu. Quand le recenseur se mêle de suppléer, il le fait pour celui dont le cas s'y prête le moins.

4. La lutte intérieure qui s'impose à l'homme est décrite en ces termes, au § 4: «... *rixas* concupiscentiarum contra bonas cogi«tationes semper tumultuantium». La même idée est rendue également par le mot *rixa* dans un autre sermon: «Contendunt mens «nostra et caro nostra: mens contendit pro lege, caro contra legem; «et ambulat unus homo cum rixa, quae in illo agitur. In uno homine «rixa est: tacet lingua, et intus tumultus est». (Sermon MORIN IV, § 2). Marmoutier donne *ruina*, au lieu de *rixa*, et cette leçon est ferme [20]. Que peut encore signifier la phrase ainsi altérée?

En définitive, la forme courte, représentée par le recueil de Marmoutier, et subsidiairement par le sermon CLXII de saint Césaire, possède tous les caractères d'un extrait, et d'un extrait retouché. Il joue dans la tradition manuscrite du sermon CCLIV le rôle de témoin secondaire, à n'utiliser qu'avec précaution.

***

Les Mauristes, avons-nous dit, n'ont pu découvrir aucun manuscrit. Dom Wilmart a signalé et employé BRUXELLES, *Bibl. Roy.* 10615-10729, du XIIe siècle, provenant de Trèves peut-être [21]. Nous en avons remarqué un deuxième, notablement plus ancien, à GAND,

[20] Nous la retrouvons chez saint Césaire. Il est possible que la substitution de *ruina* à *rixa* ne soit pas intentionnelle, mais due à une confusion, *rixa* mal écrit pouvant paraître *ruina*.

[21] Ce manuscrit appartint au Cardinal Nicolas de Cues. J. VAN DEN GHEYN, l'omet, on ne sait pourquoi, dans son Catalogue des mss. de Bruxelles. L. TRAUBE en a donné une analyse détaillée dans *Mon. Germ. histor. Poetae latini medii aevi*, t. III, Berlin, 1896, pp. 152-153.

Bibl. Univ. 292, du xe siècle, venu de Saint-Maximin de Trèves [22]. Il est douteux qu'il en existe d'autres.

Ces manuscrits contiennent un même recueil de traités, sermons et extraits divers, principalement de saint Augustin. C'est la collection appelée par dom Wilmart *De bono coniugali*, titre emprunté à l'ouvrage qui ouvre la série. Elle remonte à une époque reculée, car elle a trouvé place, au vie-viie siècle, dans le manuscrit de Lorsch, Vatican, *Pal. lat.* 210.

Cependant, les manuscrits de Gand et de Bruxelles se distinguent par un nombre moindre d'articles et certaines interversions. Ordre et omissions sont les mêmes, mais le manuscrit de Bruxelles a encore laissé tomber quelques pièces. Nous avons là une forme particulière, assez consistante et ancienne à la fois, puisqu'elle reparaît dans un manuscrit de Berlin, du xe siècle, qui appartint jadis au Collège de Clermont à Paris, et pourrait provenir de Metz [23].

Une autre caractéristique concerne notre sujet. A la collection *De bono coniugali* fait suite une série distincte, comportant un petit nombre d'articles. Notre sermon CCLIV y a pris place, suivi du sermon XXXVII *De muliere forti* (Prov.), et muni de ce titre inadéquat: De laetitia et gratia. Comme le précédent, ce groupe est allégué dans le manuscrit de Bruxelles: le sermon sur la Femme forte a été sauté.

Quel dessein réalise ce petit supplément ? Où et quand s'est-il formé ? Était-il, à l'origine, indépendant de la collection principale? Questions sans réponse. On peut seulement conjecturer, vu l'âge du manuscrit de Gand, que l'union des deux recueils était chose faite au viiie-ixe siècle. A cet égard, le sermon CCLIV s'offre à nous dans de bonnes conditions. Si, en outre, il se trouvait déjà associé au sermon XXXVII dans un des manuscrits utilisés par le compilateur, nous remonterions à une source excellente, car le titre de ce dernier sermon porte le cachet des collections antiques [24].

---

[22] Le beau volume in-quarto, écrit à longues lignes, a fait l'objet d'une notice de J. de Saint-Genois dans le *Catalogue . . . des manuscrits de la bibliothèque . . . de Gand*, Gand, 1849-1852, p. 376, n. 533.

[23] Cod. *Phill.* 1712. Cfr. V. Rose, *Verzeichniss der lateinischen Handschriften I* (*Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, Bd. XII), Berlin, 1893, pp. 40-41, n. 31.

[24] *De Proverbiis Salomonis ab eo loco ubi dicit: Mulierem fortem quis inveniet ? usque: Laudent eam in portis opera eius.* Cfr. Possidius, *Indic. X*[6], 82: *De lectione*

Quoique restreinte, la tradition manuscrite du sermon CCLIV est donc de bon aloi, et rend désormais possible une édition critique. Nous avons entreprise celle-ci, sans négliger le manuscrit de Marmoutier (Tours) ni le sermon CLXII de saint Césaire.

Il convient de dire encore quelques mots des éditions anciennes et des manuscrits de Gand et de Bruxelles. Bien que ces derniers soient étroitement apparentés, nous ne croyons pas que le manuscrit de Bruxelles ait été copié sur celui de Gand; cependant, peu d'intermédiaires doivent les séparer de leur souche commune.

Nous ne savons dans quelle sorte de manuscrit le chanoine Dodo, pourvoyeur d'Amerbach, trouva le sermon. Comme on le voit au titre [25] et aux variantes, ce n'était certainement ni celui de Bruxelles, ni celui de Gand. Ce n'était pas non plus un recueil semblable, car, sur la Femme forte, l'éditeur bâlois a donné, non le sermon XXXVII, mais deux sermons qui sont en réalité de saint Césaire [26]. Nous avons au contraire une certitude en ce qui regarde Vlimmerius. Celui-ci a certainement utilisé un exemplaire de la collection *De bono coniugali* munie du supplément [27]. Après sa publication de 1564, Vlimmerius aura rencontré un nouveau manuscrit, car il note dans l'édition de Louvain une variante (cfr. notre édition, *infra*, p. 17, l. 24), inconnue jusqu'alors et que nous lisons dans nos manuscrits. Les éditions anciennes apportent donc un appoint appréciable, dont nous avons tiré profit.

Proverbiorum Salomonis ab eo loco ubi dictum est: Mulierem fortem quis inveniet? usque ad finem libri, id est: Et laudetur in portis vir eius (édit. A. WILMART dans *Miscell. Agostin.*, vol. II, Rome, 1931, p. 198).

[25] Si toutefois il n'a pas été composé par Dodo: *Sermo in quo tria tempora declarat: videlicet ante legem, sub lege et sub gratia* (cfr. § 3 du sermon).

[26] *De tempore, serm.* 217. 218 = CAES., *serm.* CXXXIX·CXXXVIII.

[27] Il serait trop long de le démontrer ici. Vlimmerius aura sans doute utilisé une copie prise par son maître Martin Lipse. Les matériaux réunis par celui-ci avaient été communiqués par Vlimmerius à Frobein, de Bâle, en vue de la nouvelle édition des Oeuvres complètes, qui parut en 1556. Mais Frobein ne retint que cinq des sermons envoyés, notamment celui sur la Femme forte, qui était inédit; il le publia, je ne sais sous quel titre, n'ayant pas l'édition à portée de la main (Cfr. épître dédicatoire placée par Vlimmerius en tête de son livre). Le chanoine de Saint-Martin publia de nouveau ce sermon (*serm.* XXXI, fol. 62v-68), avec le titre qui caractérise l'appendice de la collection *De bono coniugali.*

SIGLES ET ABREVIATIONS

G = ms. Gand, *Bibl. Univ.* 292 (Saint-Maximin de Trèves), xe siècle, fol. 165-170^{v}.
B = ms. Bruxelles, *Bibl. Roy.* 10615–10729 (? Trèves), xiie siècle, fol. 11^{v}–12.
α = édit. Amerbach, Bâle, 1495, *De tempore* 151.
ε = recension d'Érasme, Bâle, 1529, *De tempore* 151.
υ = édit. J. Vlimmerius, Louvain, 1564, sermon 74.
λ = édition des Docteurs de Louvain, Anvers, 1576, *De tempore* 151.
μ = édition des Mauristes, Paris, 1683, sermon 254.
edd. = ensemble des éditions.
T = ms. Tours 279 (Marmoutier), ixe siècle, fol. 93^{v}–94^{v}. Variantes reprises de l'édition de dom A. Wilmart, dans la *Revue bénédictine*, t. XXXVIII, 1926, pp. 161–163.
Caes. = Sermon 162 de Saint Césaire d'Arles, édition de dom G. Morin, *Sancti Caesarii episcopi Arelatensis Opera omnia*, vol. I, Maredsous, 1937, pp. 628–631.

DE DUOBUS TEMPORIBUS · UNO MAESTITIAE ET PAENITENTIAE QUOD SIGNIFICATUR DIEBUS QUADRAGESIMAE · LAETITIAE ALTERO ET LAUDIS PERPETUAE QUOD SIGNIFICATUR DIEBUS QUINQUAGINTA PASCHAE · ET DE ALLELUIA QUOD EST · LAUDATE DOMINUM

1. [Caput primum] Sic se habet, fratres mei, sic se habet miseria nostrae conditionis et Dei miseratio, ut tempus laetitiae tempore maestitiae praecedatur: id est, ut prius sit tempus maestitiae, posterius sit tempus laetitiae; prius sit tempus laboris, posterius quietis; prius sit tempus calamitatis, posterius felicitatis.

Sic se habet, ut diximus, miseria nostrae conditionis et divina miseratio. Tempus enim maestitiae, laboris, miseriae, peccata nostra nobis

Inscriptionem, cum genuina non esset, ipse composui; quae autem in codicibus traditur, haec est: In Christi nomine incipit Homelia sancti Augustini de laetitia et gratia *GB*; De conversis ad Deum *T*, *quae rubrica videtur pertinere ad sermonem praecedentem in collectione, scilicet Augustini CLI*^{um}; Eodem die [*feria V Paschae*] sermo II in quo tria tempora declarat: videlicet ante legem: sub lege et sub gratia α; Eodem die sermo II ε; Feria v Paschae. De resurrectione Domini sermo I υ; Eodem die sermo D. Augustini II λ; In diebus Paschalibus xxv μ | **1** se^{1}: *om. Caes.* | fratres mei: υ λ μ; fratres carissimi *GB*αε, fr. dilectissimi *T*; fratres *Caes.* | sic se habet^{2}: *om. T Caes.*; *huiusmodi iterationes solemnes sunt apud Augustinum* | **1–2** miseria nostrae conditionis: miseriae nostrae conditio *T Caes.* | **2** ut: in *B* | **2–3** tempus . . . praecedatur: *G B T*, (t. tristitiae) *Caes.*; t. maestitiae tempus laetitiae praecedat *edd.* | **3** id est: *prius* idem *G, corr. al. man.* | maestitiae: calamitatis *B*; tristitiae *Caes.* | **4** sit^{1}: *GB*; *om. cet.* | sit^{2}: *om. T Caes.* | sit^{3}: *om. Caes.* | **6** se: *om. Caes.* | ut diximus: *GB, post* conditionis *reiciunt edd.*; inquam *T Caes.* | miseria nostrae conditionis: *G* ευλμ, (nostra) *B*, (miseriae) α; et nostra conditio *T Caes.* | divina: dei *Caes.* | **7** maestitiae: tristitiae *Caes.* | miseriae: et calamitatis *T Caes.*

pepererunt: tempus vero laetitiae, quietis, felicitatis non veniet de meritis nostris, sed de gratia salvatoris. Aliud meremur, aliud speramus: meremur mala, speramus bona. Hoc facit misericordia eius qui creavit nos.

2. Sed tempore miseriae nostrae, et, sicut scriptura loquitur, DIEBUS VANITATIS nostrae, nosse debemus unde debeat esse ipsa tristitia. Tristitia enim sic est, quomodo stercus. Stercus non loco suo positum inmunditia est. Stercus non loco suo positum inmundam facit domum; loco suo positum fertilem facit agrum. Videte locum stercoris ab agricola provisum. Ait apostolus: ET QUIS EST QUI ME LAETIFICET, NISI QUI CONTRISTATUR EX ME? Et alio loco: TRISTITIA, inquit, SECUNDUM DEUM PAENITENTIAM IN SALUTEM INPAENITENDAM OPERATUR. Qui secundum Deum tristis est, paenitentia tristis est de peccatis suis. Tristitia de iniquitate propria iustitiam parturit. Prius tibi displiceat quod es, ut possis esse quod non es. [CAPUT II] QUAE SECUNDUM DEUM EST, inquit, TRISTITIA PAENITENTIAM IN SALUTEM INPAENITENDAM OPERATUR. PAENITENTIAM, inquit, IN SALUTEM. Qualem salutem? INPAENITENDAM. Quid est, INPAENITENDAM? Cuius te omnino paenitere non possit. Habuimus enim vitam cuius nos debuimus paenitere: habuimus vitam paenitendam, sed non possumus pervenire ad vitam inpaenitendam, nisi per malae vitae paenitentiam. Numquid, fratres, ut dicere coeperam, in massa tritici purgata invenies stercus? Tamen ad illum nitorem, ad illam speciem et pulchritudinem per stercus pervenitur: rei pulchrae foeditas via fuit.

3. Merito et dominus in evangelio dicit de quadam arbore infructuosa: IAM ECCE TRIENNIUM EST QUOD VENIO AD EAM, ET FRUCTUM IN EA NON

---

1 pepererunt: repererunt αευ | vero: *om. GB* | quietis: *add.* et *T Caes.* | veniet: venit *T sec. man. et edd.*; veniunt *T 1ª m. et Caes. in mss.* (*correxit* MORIN) | meritis nostris: *invert. T Caes.* | **2** meremur *bis*: merebamur *T Caes.* | **3** creavit nos: nos creavit *T Caes, et add.* et recreavit, qui nos fecit et refecit | **4** nostrae: *add.* carissimi *T Caes.* | **5** vanitatis: nativitatis *edd.* | unde: *add.* et ubi *T Caes.* | debeat: *prius* debemus *B*; debent *T 1ª m.* | **6** Stercus [2]: *add.* autem *T*, *Caes. non comparet* | **7** inmunditia . . . positum: *om. T*, *Caes. non comparet* | **8** locum stercoris: *invert. edd.* | **9** apostolus: *add.* Paulus *T Caes.* | Et: *om. Caes.* | **10** laetificet: laetificat *T Caes.*, *forte recte* | **11** Tristitia . . . Deum: Quae secundum Deum est tristitia (*om.*, inquit) *T Caes.* | paenitentiam in: et paenitentia *Caes.* inpaenitendam: in paenitentiam *B* | **12** paenitentia: *GB*; in paenitentia α; in paenitentiam ευλμ; paenitens est *T Caes.* | tristis est: *add.* enim (tr. est en.) *T*, (tr. en. est) *Caes.* | Tristitia: *add.* autem *T Caes.* | de iniquitate propria: *GB* μ; de in. propriam αευλ; de pr. in. *T Caes.* | **13** Prius: *add.* ergo *T Caes.* | **14** esse: et *B* | inquit: inquid *T*, *et sic infra*; *om. Caes.* | **15** in salutem: *om. GB* | **16** Qualem: Quam *T Caes.* | Inpaenitendam: Qi(n)penitentiam *B* | **17** est: *om. T solus* | inpaenitendam: inpaenitentiam *B* | **18** Habuimus . . . paenitere: *om. B* | **19** enim: *om. G* | debuimus: debuit *T Caes.* | paenitendam: *add.* Habeamus vitam inpaenitendam *T*; habuimus (*vel* Habuerimus) et paenitentiam inpaenitendam *Caes. in codd.* | **20** fratres: *add.* mei *T*, carissimi *Caes.* | coeperam: coeperamus *T Cas.* | **21** invenies: invenis *T Caes.* | Tamen: *praem.* Et *T Caes.* | nitorem: *add.* ad illam fecunditatem. ad illam fertilitatem *T Caes.* | **22** pervenitur: *T Caes. edd.*; pervenit *GB* | rei pulchrae: *T Caes.* μ; reipublicae *ceteri codd. et edd.* | via: vita *B* | **23** et: *om. T*; Et propterea (*sine* merito) *Caes.*; etiam *edd.* | dominus i. e. dicit: cum dominus in evangelio diceret *T*; dominus cum in ev. diceret *Caes.* | in e. dicit: dicit in ev. *edd.*

4-5 ECCL. VII, 16. 9-10 II COR. II, 2. 10-11, 21-22 II COR. VII, 10. 24 LUC. XIII, 7.

INVENIO: PRAECIDAM ILLAM, NE MIHI AGRUM IMPEDIAT. Intercedit colonus; intercedit iam securi imminente infructuosis radicibus et pene ferienti; intercedit colonus, quomodo intercessit Deo Moyses; intercedit colonus et dicit: DOMINE, DIMITTE ILLAM, ET HOC ANNO: CIRCUMFODIO EI ET ADHIBEO COPHINUM STERCORIS: SI FECERIT FRUCTUM, BENE; SI QUO MINUS, VENIES ET PRAECIDES EAM. Arbor ista, genus humanum. Visitat arborem istam dominus tempore patriarcharum, quasi primo anno. Visitavit eam tempore legis et prophetarum, quasi secundo anno. Ecce in evangelio tertius annus inluxit. Iam quasi praecidi debuit: sed interpellat misericors misericordem. Qui enim se volebat exhibere misericordem, ipse sibi opposuit intercessorem. Dimittatur, inquit, et hoc anno: circumfodiatur ei, fossa signum est humilitatis; adhibeatur cophinus stercoris, ne forte det fructum. Immo, quia dat fructum, et ex parte non dat fructum, veniet dominus eius ET DIVIDET eam. Quid est, DIVIDET? Quia sunt boni, sunt mali, modo autem tamquam in uno coetu, tamquam in uno corpore constituti.

4. [CAPUT III] Ergo, fratres mei, ut dixi, stercoris locus oportunus dat fructum, inoportunus autem locum facit inmundum. Nescio quis tristis est, invenio nescio quem tristem. Stercus video, locum quaero. Dic, amice, unde tristis es? Perdidi pecuniam. Locus inmundus, fructus nullus. Audiat apostolum: TRISTITIA MUNDI MORTEM OPERATUR. Non

---

1 Iam: *om.* *T Caes.* | agrum: in agro *Caes.* | impediat: inpediat *T Caes.* | 2 intercedit: *om.* *T Caes.* | securi: secure *T 1ª m.*; securem *Caes.* | imminente: minanti *T 1ª m. et Caes. in edit.* G. MORIN (*cod. Montepess.* imminanti), minante *T manu saec. xii* | infructuosis: fructuosis *B* | pene: peni *T 1ª m.* | ferienti: feriente T *sec. m. et edd.* | 3 intercedit col. quom.: *om* *υ* | intercedit colonus¹: *om.* *T Caes.* | quomodo: sicut *T Caes.* | Deo Moyses: Moyses Deo *Caes.* | intercedit: *add.* ergo *T Caes.* | 4 illam: *GB edd. Caes.* (*cfr. infra lin.* 11 dimittatur); illi *T, forte recte* (*cfr. August. serm. CX*, § *1, nota Maurin.* = *serm.* MORIN *XIII, p. 641, lin. 13*) | ei: eam *Caes. cod. Montepess.* | 5 *50* cophinum, –nus: cofinum, –nus *T* | 6 venies et: *om edd.* | genus humanum: g. est h. *edd.*; g. h. est *T Caes.* | 7 arborem istam: ist. arb. *edd.*; eam *T Caes.* | 10 volebat: voluit *T Caes.* | 11 ipse: ipsi *B* | opposuit: apposuit *T*, adposuit *Caes.* | Dimittatur: *praem.* domine *T Caes.* | et: in λ; *om.* αε | 12 ei: *om.* *T Caes.* | fossa: *referunt ad* circumfodiatur *GB edd.*, *T 1ª m.* | signum: lignum αευ | 13 stercoris: *add.* maesticia paenitentiae *T*, id est, tristitia poenitentis *Caes.* | ne: si *edd.* | forte: *add.* Inquid *T Caes.* | Immo: Imo νλμ | et: *om. edd.* | 14 non dat: dabit et ex parte non dabit *T Caes.* | dividet eam: *add.* quomodo dixit de malo dispensatore quia dividet eum (cfr. MATTH. XXIV, 51) *T*; *Caesarius autem ita disserit:* Ipse est ille unus servus, id est, unus populus, de quo dominus in evangelio dicit quod veniet dominus eius et dividet eum, partemque eius cum infidelibus ponet | 14–15 Quid est . . . mali: *om. T. Caes.* | 15 sunt mali: *praem.* et *edd.* | autem: enim *T Caes.* | tamquam: *om. edd.* | 16 tamquam *om. T.*; et *Caes.* | constituti: sunt *praem. edd.*, *add. T Caes.* | 17 Ergo . . . dixi: Sicut ergo superius dixi *T*; Sicut superius dixi *Caes.* | ut dixi: quomodo *GB* | oportunus: *GB T Caes.*; oportunius αευ; opportunus λμ | 18 inoportunus: *G B*; importunus *T Caes.*; importunius αευ; importunus λμ | locum facit: facit loc. *T Caes.* | inmundum: immundum *G* | 18–19 Nescio . . . est: *om. T Caes.* | 19 invenio: inveni *edd.* | tristem: *add.* in ecclesia *T Caes.* | quaero: *prius* vide quaero *G* | 20 Perdidi: ait *add. T Caes.*, inquit *edd.* | inmundus: imm. *G.* | 21 apostolum: *add.* dicentem *T Caes.*

1 LUC. XIII, 7. 4 6 LUC. XIII, 8–9. 14 MATTH. XXIV, 51. 21 II COR. VII, 10.

solum fructus nullus, sed et magna pernicies. Sic etiam de ceteris rebus ad gaudia saecularia pertinentibus, quas res longum est numerare. Video alium tristantem, gementem, flentem. Multum stercoris video, et ibi locum quaero. Et cum viderem tristem, flentem, inspexi et orantem. Tristem, gementem, flentem, orantem, nescio quid mihi bonae significationis ingessit; sed adhuc locum quaero. Quid si enim iste orans, gemens et magno fletu, mortem rogat inimicis suis? Etiam sic, etiam sic iam plorat, iam rogat, iam orat. Locus inmundus, fructus nullus. Plus est quod invenimus in scripturis. Rogat ut moriatur inimicus ipsius, incidit in maledictum Iudae: ORATIO EIUS FIAT IN PECCATUM. Inspexi alium rursus gementem, flentem, orantem. Stercus agnosco, locum quaero. Intendi aurem in orationem eius, et audio dicentem: EGO DIXI: DOMINE MISERERE MEI: SANA ANIMAM MEAM, QUONIAM PECCAVI TIBI. Gemit peccatum, agnosco agrum, expecto fructum. Deo gratias. Bono loco stercus, non ibi vacat, frumentum parturit.

Hoc est vere tempus fructuosae maestitiae, ut conditionem mortalitatis nostrae, abundantiam temptationum, subreptiones peccatorum, adversitates cupiditatum, rixas concupiscentiarum contra bonas cogitationes semper tumultuantium, hoc doleamus, hinc tristes simus.

5. [CAPUT IV] Hoc tempus miseriae nostrae et gemitus nostri, si quis est qui habeat talem spem gemitus, quadraginta illi dies significant ante pascha; laetitiae vero quae posterior erit, quietis, felicitatis, vitae aeternae, regni sine fine quod nondum est, his diebus quinquaginta, quibus diebus laudes Deo dicuntur, significatur. Significantur enim nobis

---

1 et: *om.* *G B* αε | pernicies: pernities *GB* | etiam: et *edd.* | 2 saecularia: saeculi *T Caes.* | quas . . . numerare: quae non facile dinumerantur *T Caes.* | numerare: enumerare *edd.* | 3 tristantem: tristem *T Caes.* | 4 tristem: *add.* gementem *T Caes.* | inspexi: aspexi *T Caes.* | 5 Tristem . . . orantem: *GB*; *om.* *T Caes.*; orans *edd.* | mihi: *om.* *B* | 6 Quid si enim iste: *GB*; Quid e. si iste *edd.*; Quid si et *T*; Quid si iste *Caes.* (*cod. Montepess.* scis et) | 7 et: *om.* *T Caes. edd.* | rogat: roget *edd.* | inimicis suis: inimici sui *T Caes.* μ | 7–8 Etiam sic . . . rogat: Etiam sic, etiam sic iam rogat, iam plorat *GB*; Etiam sic iam plorat, sic iam rogat ς; Etiam sic iam pl. iam rogat αε; Etiam si sic iam plorat, iam rogat υλμ, *Caes* (*cod. Montepess.* Etiam ses) | 8 inmundus: imm. *G* | Plus est: *add.* carissimi *T Caes.* | 9 scripturis: *add.* sanctis *T Caes.* | Rogat: Si voluerit *T Caes.* | 10 maledictum: maledictionem *edd.* | 10–11 Inspexi alium rursus: Rursus inspexi al. *T*; Rursus respexi al. *Caes.* | 11 orantem: *praem.* et *T* 2ᵃ *m.* | agnosco: cognosco *B* | quaero: requiro *T Caes.* | 12 aurem in orationem: *T Caes.*; autem in orationem *GB*; autem orationi *edd.* | eius: *om.* *T Caes. forte recte* | audio: audito αε | 13 quoniam: quia *B* αε | 14 expecto: spero *T solus* | Loco: *add.* est *edd.*, missum est *T Caes.* | 15 non ibi vacat: *om.* *T Caes.* | vacat: *prius* cavacat *B* | frumentum: fructum *edd.* | 16 vere: carissimi *T Caes.* 17 abundantiam: habundantiam *GB* | temptationum: temt. *T* 1ᵃ *m.* | subreptiones: surreptionel αευλ; subrepentiones *B*; subreptionem *T Caes.* | 18 rixas: ruinas *T Caes.* | 19 tumultuantium: pertumult. α (*correxit* ε) | hoc: *om.* *edd.* *T Caes.* | doleamus: *T Caes. sic pergunt*: et gemamus (et semper in gemitu simus *Caes.*) ut tempore letitiae quae posterior erit, quietis et felicitatis, vitae aeternae, sine fine gaudere mereamur. | 20–21 si quis . . . gemitus: *om.* *edd.* | 21 illi dies: *invert.* *edd.* | 22 laetitiae: laeticia αευλ | 23 quod: et *GB* | his diebus: *praem.* sed *GB* | 24 diebus: *om.* *GB* | laudes Deo: *invert.* *edd.* | significatur: *praem.* illud tempus *GB*; significantur λ | enim: *om.* *GB*.

10 Ps. CVIII, 7. 12–13 Ps. XL, 5.

duo tempora: unum ante domini resurrectionem, alterum post domini resurrectionem; unum in quo sumus, alterum in quo nos futuros esse speramus. Tempus maeroris, quod significant dies quadragesimae, et significamus et habemus; tempus autem laetitiae et quietis et regni, quod significant dies isti, significamus quidem per Alleluia, sed nondum habemus laudes, sed nunc suspiras Alleluia. Quid est, Alleluia? Laudate dominum. Quare per hos dies in ecclesia frequentantur laudes Dei post resurrectionem, quia et nobis erit perpetua laus post nostram resurrectionem. Domini passio tempus nostrum significat, in quo hic flemus. Flagella, vincula, contumeliae, sputa, spinea corona, vinum fellitum, in spongia acetum, insultationes, obprobria, postremo ipsa crux, in ligno membra sacra pendentia, quid nobis significat, nisi tempus quod agimus, tempus maeroris, tempus mortalitatis, tempus temptationis? Ideo foedum tempus, sed foeditas ista stercoris sit in agro, non in domo. Maeror sit de peccatis, non de cupiditatibus fraudatis. Foedum tempus, sed, si bene utatur, fertile tempus. Quid foedius agro stercorato? Pulcher fuit ager, antequam cophinum haberet stercoris. Perductus est prius ager ad foeditatem, ut veniret ad ubertatem. Foeditas ergo huius temporis signum est, sed nobis sit ista foeditas tempus fertilitatis. [CAPUT V] Et videamus cum propheta qui dicit: VIDIMUS EUM. Qualem? NON HABEBAT SPECIEM NEQUE DECOREM. Quare? Alium prophetam interroga. DINUMERAVERUNT OMNIA OSSA MEA. Dinnmerata sunt ossa pendentis. Foeda species, crucifixi species, sed ista foeditas pulchritudinem parturiit. Quam pulchritudinem? Resurrectionis, quia SPECIOSUS FORMA PRAE FILIIS HOMINUM.

6. Laudemus ergo dominum, fratres, quia eius fidelia promissa retinemus, nondum accepimus. Parum putatis, quia promissorem tenemus, ut iam debitorem exigamus? Promissor Deus debitor factus est. Bonitate sua debitor factus est, non praerogativa nostra. Quid ei dedimus, ut eum debitorem teneamus? An forte quia audistis in psalmo: QUID RE-

---

1 duo: *om.* αευ | 1-2 domini resurrectionem *bis*: *invert. edd.* | domini[2]: *om. B* | 3-5 dies ... significant: *om. B per homoeotel.* | 5 quidem: *om. edd.* | 6 suspiras Alleluia: suspiramus ad Alleluia *edd.* | 7 dominum (*cfr. serm.* DENIS *IX*, § *1, éd.* G. MORIN, *p. 39, lin. 5-6*): Deum *edd.* | Quare per hos dies: sed nondum habemus laudes *edd.*, *forte ex lin. S1 repetitum* | in ecclesia: *om. B* | 8 et: *om. edd.* | nostram resurrectionem: *invert. edd.* | 9 hic: nunc *edd.* | flemus: sumus *GB* | 10 sputa: *om. GB* | 11 obprobria: opprob. *edd.* | 12 significat: cant *edd.* | 16 utatur: utamur μ fertile: fidele *edd.*; *add.* facit *GB* | foedius: *om. B*; foeditius *edd.* | Pulcher: Pulchrior *edd.* | haberet stercoris: *invert. edd.* | 17 prius: *om. edd.* | 18 ubertatem: *add.* fidel αευλ | Foeditas ergo: Ergo foeditas *edd.*; Fidei ergo *GB* | huius: *om. B* | 19 tempus: *om B* | Et videamus: Videamus ergo *edd.* | 20 qui dicit: quid dicat *edd.* | habebat: *G*; habeat *B*; habentem *edd.* | 22 pendentis: prudentis *B* | 23 pulchritudinem[1]: *om. B* | parturiit: *B*; parturit *G edd.* | 26 dominum, fratres: *invert. edd.* | 28 debitor factus est: *om. edd.* | 29 praerogativa: *B*, praerogantia *G edd.* | dedimus: debemus αευλ | 30 quia: quod *edd.*

20-21 Ps. LIII, 2. 21-22 Ps. XXI, 18. 24 Ps. XLIV, 3. 30 *et infra* Ps. CXV, 12.

TRIBUAM DOMINO ? Primo, quando dicit, QUID RETRIBUAM DOMINO ? verba sunt debitoris, non debitum exigentis. Praerogatum est illi: QUID RETRIBUAM DOMINO ? Quid est, QUID RETRIBUAM ? Rependam. Pro qua re ? PRO OMNIBUS QUAE RETRIBUIT MIHI. Quid retribuit tibi ? Primo nihil eram, et fecit me; perieram, quaesivit me; quaerens invenit me; captivum redemit me; emptum liberavit me; de servo fratrem fecit me. QUID RETRIBUAM DOMINO ? Non habes quid retribuas. Quando ab illo totum expectas, quid habes retribuere ? Sed expecta. Nescio quid vult dicere, cum quaerit: QUID RETRIBUAM DOMINO PRO OMNIBUS QUAE RETRIBUIT MIHI ? Circumspiciens undique quid retribuat, quasi invenit. Quid invenit ? CALICEM SALUTARIS ACCIPIAM. Retribuere cogitabas, adhuc accipere quaerebas. Vide, rogo. Si adhuc accipere quaeris, adhuc debitor eris. Quando retributor ? Si ergo debitor semper eris, quando retribues ? Non invenies quid retribuas. Nisi quod dederit, non habebis. 7. Vide, quando dicebas, QUID RETRIBUAM ? ad illud pertinet quod dixisti: OMNIS HOMO MENDAX. Qui enim voluerit dicere, quia retribuit aliquid Deo, mendax est. Omnia ab illo speranda sunt. A nobis ipsis praeter illum nihil, nisi forte peccatum et mendacium, quia qui loquitur mendacium de suo loquitur. Vere plene de suo abundat homo. Mendacium omnino ibi habet, et thesaurum mendaciorum cor suum. Mentitur quantum potest, non deficit. Fingat quicquid potest, mentitur quicquid potest. Quare ? Quia quod gratis habet, de se enim habet, non illud emit. Quando autem venitur ad veritatem, si verax vult esse, non erit de suo. [CAPUT VI] Mendax Petrus de suo. Ubi mendax ? Promisit nobis dominus passionem, et dicis: ABSIT A TE, NON FIET ISTUD. OMNIS HOMO MENDAX. Unde mendax ? Ipsum dominum audi: NON SAPIS QUAE DEI SUNT, SED QUAE SUNT HOMINIS. Verax autem Petrus, quando? TU ES CHRISTUS FILIUS DEI VIVI. Unde istam veritatem homini mendaci ? Ecce homo dicit: TU ES CHRISTUS, FILIUS DEI VIVI. Quis dicit ? Petrus. Quid erat Petrus ? Homo qui dixit verum ? Certe, OMNIS HOMO MENDAX. Ecce, ecce lingua eius, ecce veritas de lingua eius, quomodo OMNIS HOMO MENDAX ? Audi quia OMNIS HOMO

---

1 sunt: *om. B* | **4** tibi: mihi *edd.* | **7** quid: quod υλμ | **8** expecta: expectat *B* | **9** cum: cur *edd.* | **10** quasi: *om. B* | **12** quaerebas: quaeris μ | Vide: *GB* μ; unde αευλ | rogo: *edd.*, ergo *G*; *om. B* | **13** debitor semper: *invert. edd.* | **14** invenies quid: invenis quod *edd.* | dederit: dederis *B prius* (*corr. ead. m.*), αευλ | non: quod *B* | **15** retribuam: *add.* domino *B* | **16** Qui: Quid *GB* | retribuit: retribuet *edd.* | **18** quia . . . mendacium: *om. edd.* | mendacium: mendatium *GB, et ita etiam infra* | **19** de suo: *prius add.* loquitur *GB, sed postea expunct.* | abundat: habundat *GB* | ibi: hic *edd*; *add. prius* non *B* | **20** mentitur: mentiatur *edd.* | **21** Fingat: Fingit *GB* | quicquid *bis*: quidquid *edd.* | Mentitur: mentiatur *edd.* | Quia: (non *G*; *om. B* | **22** enim: *om. edd.* | autem: *om. edd.* | **24** Promisit: *GB* μ; praemisit αευλ *in margine* promisit λ) | dicis: dicit *edd.* | **25** non fiet istud: non fiat illud *edd.* | **28** istam veritatem: ista veritas *edd*; Unde ista veritas . . . Dei vivi *iterata* | **30** ecce [2]: *om. GB* | veritas: lingua *edd.*

4 *et infra* Ps. CXV, 12. 11 *Ibid.*, 13. 5-6 *et infra Ibid.*, 11. 25 MATTH. XVI, 22. 26 *Ibid.*, 23. 27 *et infra Ibid.*, 16.

MENDAX. Ideo enim ille verax, quia non de suo. Ideo OMNIS HOMO MENDAX, quia de suo. Ergo unde Petrus verax? Audi ipsam veritatem: BEATUS ES, SYMON BARIONA. Unde beatus? De tuo? Absit. QUIA NON TIBI REVELAVIT CARO ET SANGUIS, SED PATER MEUS QUI IN CAELIS EST.

8. Laudemus ergo dominum qui in caelis est, carissimi. Laudemus Deum. Dicamus Alleluia. Significemus istis diebus diem sine fine. Significemus loco mortalitatis tempus inmortalitatis. Festinemus ad domum aeternam. BEATI QUI HABITANT IN DOMO TUA: IN SAECULA SAECULORUM LAUDABUNT TE. Lex dicit, scriptura dicit, veritas dicit. Venturi sumus ad domum Dei, quae est in caelis. Ibi non quinquaginta diebus Deum laudabimus, sed, quemadmodum scriptum est, IN SAECULA SAECULORUM. Videbimus, amabimus, laudabimus; nec quod videbimus deficiet, nec quod amabimus periet, nec quod laudabimus tacebit; sempiternum totum erit, sine fine erit. Laudemus, laudemus, sed non solis vocibus, laudemus et moribus. Laudet lingua, laudet vita, ne rixetur lingua cum vita, sed habeant caritatem infinitam. Conversi ad dominum, *etc.*

---

1 Ideo enim ... homo mendax: *om. edd. per homoeotel.* | **3** Symon Bariona: Simon Bar Iona *edd.* | tuo: suo *edd.* | **3-4** non tibi: *invert. edd.* | qui incaeli esst: *om. edd.* | **5** carissimi: *praem.* fratres *GB* αε | **7** loco: *conieci*; locum *G edd.*; diem *B* | mortalitatis: immortalitatis *edd.* | **10** Ibi: ubi *B* | **12** amabimus: amabamus *B* | **13** periet: peribit *edd.* | **15** ne rixetur .. vita: *om. edd.* | **16** habeant: habeat *edd.* | infinitam: *prosequuntur* αε cum vita (per *add.* ε) Iesum Christum dominum nostrum qui *etc.* | Conversi ad dominum, *etc*: υλμ.

3–4 *Ibid.*, 17. 8–9 Ps. LXXXIII, 5.

JOSÉ MADOZ, S. I.

VARIOS ENIGMAS DE LA « REGLA » DE SAN LEANDRO DESCIFRADOS POR EL ESTUDIO DE SUS FUENTES

No es una coincidencia casual: Recaredo, y con él la España visigoda, se convierte al Catolicismo cuando comienza a actuar la familia de San Isidoro de Sevilla, del hombre que marcó el más elevado nivel cultural en aquella época. El apóstol en este caso fué San Leandro, hombre de acción, si bien no le falta su faceta de escritor [1]. Fué para el pueblo visigodo lo que para el suevo habia sido Martín de Braga. Vástago de una insigne familia hispanorromana [2], de Cartagena, que dió a la Iglesia tres hijos obispos: Leandro, Fulgencio e Isidoro, y una hija monja, Florentina, todos ellos santos. Su jefe, Severiano, ya hacia el 554, trasladóse a Sevilla, tal vez desterrado durante la ocupación del Levante por los bizantinos.

Monje Leandro y obispo más tarde de la Sede metropolitana hispalense (584), su nombre juega en los principales acontecimientos de aquella época decisiva. Influyó eficazmente en la conversión de

---

[1] Retiene todavía su valor la monografía de Goerres, F., *Leander, Bischof von Sevilla und Metropolit der Kirchenprovinz Bätica*, en *Zeistchrift für wissenschaftliche Theologie*, t. XXIX, 1886, pág. 36–50.

[2] Es la opinión común, atendidos los nombres latinos o griegos de todos sus miembros, lo arraigado de su catolicismo, etc. Yaben, H., pondera varias razones en pro del origen godo de San Isidoro, en la *Revista Eclesiástica*, t. IX, 1936. pág. 14–16. Tal vez la madre de Leandro, única excepción de la familia, fuera goda: de un pasaje del capítulo final del *De institutione virginum* se deduce que ella se convirtió con ocasión del destierro de Cartagena: « Peregrinatio me « fecit Deum agnoscere; peregrina moriar et ibi sepulturam habeam ubi Dei cogni« tionem accepi » (XXI). Acaso este hecho influyera en aquel entusiasmo efusivo de San Isidoro por el pueblo godo, que estalla incontenible en su *Laus Spanie* y en otros pasajes de sus obras.

San Hermenegildo, y fué desterrado en consecuencia por el padre de éste, el rey Leovigildo (569-586). De 580 a 582 se halla en Constantinopla, con una misión diplomática de parte de la Iglesia visigoda [3]; allí traba amistad íntima con el que había de ser más tarde San Gregorio Magno [4], y le impulsa a escribir su célebre obra los *Morales*, de tanta aceptación en España [5].

Su misión provindencial fué la conversión de Recaredo y de su pueblo, solemnemente ratificada en el III concilio de Toledo (589). Todo ello « fué obra de la fe e industria » de San Leandro, como afirma San Isidoro. El discurso que en esta ocasión pronunció el metropolitano de Sevilla es una de las raras piezas del género oratorio solemne, entre los visigodos, magnífica en su estilo, canto jubiloso de triunfo de la Iglesia española por boca de uno de sus principales pastores, muy a tono con la grandiosidad de la nueva Pentecostés que se abría para España. Su recuerdo es indeleble en aquella fecha imperecedera [6].

Si atendemos al resto de su obra literaria, dos escritos polémicos antiarrianos y su epistolario, han perecido por completo.

Queda, en cambio, una joya de la literatura ascética: el libro *De institutione virginum et de contemptu mundi* [7], dirigido a su hermana Florentina, a quien tiernamente llama « filia et soror ». Su expresión noble, cálida de afecto y comunicativa, y la fluidez de su lenguaje sencillo y natural, le han merecido el calificativo de « librito de oro », con que le celebra la crítica. Nótanse en él reminiscencias múltiples de la tradición patrística, especialmente del epistolario de San Jerónimo en sus fragmentos clásicos sobre la virginidad.

---

[3] « Iniuncta pro causis fidei Wisigothorum legatio », dice de él San Gregorio Magno, *Registr. epist.*, 5, 53.

[4] « Leandro Hispalitano episcopo dudum mihi in amicitiis familiariter iuncto », San Gregorio M., *Dialog.*, 3, 31.

[5] Su historia puede verse en el erudito artículo de Serrano L., *La obra « Morales de San Gregorio » en la literatura hispano-goda*, en la *Revista de Archivos, bibliotecas y museos*, t. XXIV, 1911, pág. 482-497.

[6] Hállase en la *Collectio canonica Hispana*, edic. de Gonzalez, F., Madrid, 1808, cols. 359-364.

[7] La edición más conocida es la de Holstenius L. - Brockie M., *Codex regularum*, I, Augsburgo, 1759, pág. 405-418. De ahí la tomó Migne, PL. t. 72, col. 873-894. No es tan conocida la edición de Tamayo Salazar J., en su *Martirologio*, t. III, Lyón, 1655, pág. 556-570: su texto puede servir para corregir varias erratas del de Migne; es lo que hacemos en las citas del presente estudio.

Patrimonio literario breve en extensión aunque de subido valor, y que nos hace más sensible la pérdida de todo el resto. San Leandro supera a su hermano San Isidoro en dotes personales de escritor. Sabe utilizar los recursos literarios con admirable destreza. Nunca le abandona cierta brillantez y elegancia, muy acomodada al asunto. El orador majestuoso, cuya elocuencia fervorosa de anchos pliegues clausuraba dignamente el III concilio de Toledo, se hace íntimo, sentencioso y sugestivo cuando habla al interior de una alma consagrada.

I.

Con el epígrafe *De institutione virginum et de contemptu mundi libellum* clasificó San Isidoro la obra de su hermano. Y así es, en efecto: el hastío del Eclesiastés sobre las vanidades del mundo abre su exposición en una amplia cita; sigue luego la fervorosa exhortación a la virginidad y la serie de *títulos* dictados con miras a la vida práctica del claustro.

De institutione virginum se llamó también una obra análoga de San Ambrosio. Por lo demás, en la mente de los antiguos tratadistas de la ascética de la virginidad, ambos propósitos, el desprecio del mundo y la aspiración a la virginidad, corrían parejos y el uno llamaba al otro:

> Quaeritur pudicitia ut facilius subsequatur mundi contemptus – decía el autor del opúsculo seudo jeronimiano *Virginitatis laus* – quia ab illis mundus contemni levius potest qui matrimonii nexibus non tenentur. Mundi vero contemptus exposcitur ut iustitia conservetur: quam difficile impleri possunt qui saecularium bonorum cupiditatibus et mundanarum voluptatum negotiis implicantur (Cap. IV.)

En su contextura externa posee una sucesión de partes análoga a la de la célebre Carta 211 de San Agustín. En ambas obras a las prescripciones regulares precede una carta. La diferencia está en que San Agustín se dirige a las monjas, cuyas disensiones circunstanciales reprende; San Leandro, en cambio, tiene presente a su hermana en el precioso pórtico de exhortación y elogio de la virginidad que introduce la serie de sus consejos. Ni uno ni otro se propusieron dar una Regla religiosa propriamente tal. La de San Leandro se extinguió con el provecho inmediato de su destinataria; la de San Agustín, por el contrario, tuvo una descendencia como la de Abrahán, numerosa cual las estrellas del cielo y las arenas del mar.

La carta introductoria, íntima y efusiva, es una dedicatoria razonada del contenido total. Leandro, el hermano mayor, quiere dotar debidamente a Florentina; y, despreciados los bienes de la tierra, como indignos de sus aspiraciones, le brinda un tesoro celestial, el patrimonio de la virginidad. Su herencia será el mismo Dios, esposo, hermano, amigo, Dios y Señor. La virginidad, ya en esta vida, viste al cuerpo de la incorrupción propria de los resucitados. Y para la vida futura le están prometidos los abrazos eternos con Cristo, entre los vítores y aclamaciones de los coros virgíneos del paraíso y de la Virgen Madre. Guarde pues la virgen intacta su persona, durante su peregrinación sobre la tierra, y sea este holocausto prenda purísima del premio venidero, en el cual él también, Leandro, espera tener parte, aunque no pueda igualar a su hermana en el mérito de su estado.

Una serie de fervorosas amonestaciones subrayan los males y hastíos del matrimonio; otras ponderaciones acerca de las ostentosas vanidades del mundo apremian a la destinataria a mantenerse lejos de toda esta idolatría que corrompe la imagen de Dios en el alma.

Los 21 capítulos que forman el cuerpo de la obra, regulan la vida de una monja en punto a evitar la compañía de los seglares, incentivo de perturbadoras pasiones (caps. I, II, III, V); la meditación y lectura de los libros santos (VI, VII); la abstención de la carne y del vino y de los baños, fuera del caso de necesidad (IV, VIII, IX, X, XV); la moderación en el reír en la alegría vana (XI); la modestia en el trato común y la pobreza (XII, XIII, XIV, XVIII); la vida común en todo (XVII).

He ahí la instrucción del metropolitano de Sevilla. No es impersonalmente prescriptiva, como un código, ni teoréticamente doctrinal, como un tratado especulativo de ascética. No se reviste del estilo legislativo de la Regla de San Benito, ni discurre por el campo de las ideas, como Casiano. Acércase, más bien, por su calor afectuoso y exhortatorio a los clásicos modelos jeronimianos exaltadores de la virginidad, sus epístolas, a los cuales no llega en fogosidad y crudeza de realismo, pero supera, por el contrario, en intimidad y cálida comunicación de afecto.

Nace al calor de una petición apremiante de su hermana: « *Perquirenti mihi* . . . ». Abunda en aplicaciones y consejos puramente personales, como los del capítulo final. Cuando alguna vez la asociación de ideas o continuidad de materia guía su pluma a prescrip-

ciones más impersonales y de orden universal, parece haber traspasado su intento y siente la necesidad de excusarse ante la destinataria:

Dum ergo ad te meus, soror Florentina, sermo dirigitur, derivavimus orationem studiis plurimorum; nulli tamen iugum imposuimus, sed quod honestum est suademus (XIII).

Nunc ad te loquendo revertar, soror Florentina, pro qua me familiaris cura sollicitat (XIV).

Contiene el encanto de la confianza y abandono del estilo epistolar del hermano, juntamente con la doctrina pastoral y el celo fervoroso del director de espíritu.

Su estilo es vigoroso y original en la forma, dentro de la dependencia de las fuentes, que luego vamos a examinar; libre de la hinchazón y amaneramiento de otros escritores de la época; noble y levantado en la apreciación de los sentimientos humanos, fuerte y audaz de expresión en los afectos, sin rebasar los límites de la mesura, caluroso y cordial en derramar el alma por los puntos de la pluma, como gráficamente lo describió, a otro propósito, su excelso amigo San Gregorio Magno:

Ex corde enim lingua tinxerat quod in chartae pagina refundebat... In illa epistola tuae mentis dulcedinem non erat audire sed cernere. Accendebantur et mirabantur singuli atque ipse ignis audientium demonstrabat qui fuerat ardor dicentis [8].

Y en otra parte dice que Leandro escribía con la pluma del amor: « solius caritatis calamo scriptam » [9].

Estilo revelador de una grande alma. La ternura del hermano caldeada en el celo sacerdotal ha dictado estas páginas ungidas de emoción. En ellas revive con nuevos atavíos la fragante doctrina sobre la virginidad, maceta embalsamada ante el altar de Cristo Esposo, cuyo aroma embriagador rejuvenece las almas:

Vide, soror, quantum profeceris, vide quam summum teneas apicem, ut multorum gratiam beneficiorum in unum eumdemque inveneris Christum. Sponsus est, frater est, amicus est, haereditas est, pretium est, Deus et Dominus est. Habes in eo sponsum quem diligas: *Speciosus est enim forma prae filiis hominum*. Est verus frater quem teneas; adoptione

[8] *Registr. epist.*, 9. 227.
[9] Ibidem.

enim es tu eius filia, cuius filius est ille natura. Est amicus de quo non dubites; ipse enim dicit: *Una est amica mea*. Habes in eo haereditatem quam ambias, pars enim haereditatis tuae ipse est. Habes in eo pretium quod agnoscas, quia sanguis eius redemptio tua est. Habes in eo Deum a quo regaris, Dominum quem metuas et honores. Totam sibi in Christo praerogativam virginitas vindicat... (Introd. col. 876 B).

Meditare ut columba carissima virgo, et mente pertracta quae in futuro tibi maneat gloria, quod non acquievisti carni et sanguini neque corpus illud sanctissimum prostrasti corruptioni. Age ergo, cogita, praesume, intellege, quibus te amplexibus cupiat Christus, quae mundi calcasti illecebras; quo te desiderio chorus ille exspectet virgineus, quam ipsius gradibus properantem caelorum ardua vident, quibus chorus ipse virginalis pervenit ad Christum (Introd. col. 8—7 C).

Un valor inapreciable se le allega por otro aspecto. Con tópicos que pudiéramos llamar jeronimianos, por el modelo que tiene ante sus ojos, describe morosamente, para advertir de sus innegables peligros, el variado ornato de las mujeres. Y, sin llegar a los toques corrosivos de la pluma del Solitario de Belén, sus cuadros atinadamente observados y vigorosamente coloristas, no dejan de ser un valioso documento de la época sobre este aspecto de la vida social. Hay párrafos que brillan con el centelleo de otro tesoro de Guarrazar, para abrir un resquicio sobre el lujo de la aristocracia visigoda:

Certum est, mea soror, quod quae nitorem vestium composuerit, odore peregrino flagraverit, fuco mactaverit oculos faciem candore alieno obduxerit, brachia circulis instruxerit aureis, digitis anulos inseruerit, et gemmarum sidereo radiaverit fulgore, aures metallo adgravaverit, colla margaritis et vario gemmarum absconderit tegmine, caput ponderaverit auro, certum, inquam, est, hanc non esse castam, quae ad hoc se ita composuit, ut multorum feriat oculos, multorum animos moveat, illiciatque mentes (Introd. col. 881, A–B).

Todo lo cual ha de entenderse, dicho se está, con las debidas reservas ante un texto que aun desde el punto de vista redaccional, depende diversamente de sus modelos. Porque es evidente que no puede darse por sí mismo valor absoluto de afirmación personal a un enunciado que se reconoce elaborado con expresiones ajenas. Y esto nos introduce de lleno en el aspecto que tratamos de considerar en la obra de San Leandro: el estudio especial de sus fuentes y las consecuencias que de ahí se derivan para resolver ciertos enigmas.

II.

Antes hemos de anticipar unas breves indicaciones sobre la imitación y dependencias literarias entre los Santos Padres.

Que las hay aun entre las grandes figuras patrísticas, es evidente a quien recorra, siquiera sea superficialmente, sus obras. Ya San Jerónimo señala y fustiga los « furta Latinorum », censura que alcanza a los griegos como a los latinos, a los autores profanos como a los eclesiásticos, incluso a las mismas producciones del Monje de Belén.

Limitándonos al ambiente patrístico, varias son las causas que concurrieron en este fenómeno: las unas por razón del contenido, las otras debidas a la exposición y circunstancias de la redacción antigua.

La principal, por razón del contenido, era el carácter eminentemente tradicional de la doctrina de la Iglesia. La intimación vibrante del Apóstol: *Depositum custodi*, despertaba en muchos de los Padres tal respeto a la tradición consagrada por el tiempo, que, si para expresar sus ideas del momento, hallaban una fórmula ya sancionada por la antigüedad, la adoptaban preferentemente y la hacían suya, como quien paga en el mercado con oro viejo.

A la exposición estilística se refiere el caso de las citas y reminiscencias clásicas, frecuentísimo en los autores de formación humanística. Difícilmente pierde el ánfora el aroma de su primer licor: San Jerónimo, San Augustín, San Ambrosio esmaltan su redacción de reminiscencias de autores paganos.

El uso riguroso de las comillas en los escritos es reciente. Su ausencia en los autores antiguos borraba con frecuencia los límites entre lo copiado y lo que era proprio. Los *Strommata* y los fragmentos de las *Hypotiposis* de Clemente de Alejandría son una colección de notas, un fichero enorme, en el cual, juntamente con observaciones personales, se transcriben autoridades y textos, fruto de inmensas lecturas, en orden a una síntesis ulterior. La diversidad en el procedimiento, por copia o por simple extracto, y la ausencia, muchas veces, de referencia explícita a los autores utilizados, dificultan el problema de las fuentes. En muchos casos ni el mismo compilador sabía qué era lo copiado y qué se debía a sus consideraciones personales.

Tampoco se conocía el uso moderno de referencias en notas. Citar las fuentes, para los antiguos, era incluír en su proprio texto

los nombres de los autores utilizados. Esto forzaba a los Padres a ser muy parcos en referencias y a excluirlas casi en absoluto, en ciertos géneros como el homilético, menos propicio a tales inserciones. La producción de San Ambrosio es característicamente homilética. Aun sus extensos tratados doctrinales se funden en ese troquel. Sus autores favoritos, desde el punto de vista doctrinal, pertenecen a la literatura griega: en el *Hexámeron* depende de San Basilio: en Orígenes, Hipólito, Dídimo y Filón hay que buscar las fuentes de muchas de sus ideas. No faltan, naturalmente, modelos latinos: la obra estoica similar, de Cicerón, prestó el cañamazo a su *De officiis*. Lo interesante, a nuestro propósito, es que casi nunca cita a los autores de que se sirve: el género homilético no se prestaba a ello.

Con él coincide el comentario escriturístico, en punto a carencia de referencias explícitas en algunos Padres. El hecho es manifiesto en la primera época de San Jerónimo. Con el desenfado acre de su pluma se revuelve contra Pelagio y Rufino, al iniciar su comentario a Jeremías:

Nuper indoctus calumniator erupit, qui Commentarios meos in Epistolam Pauli ad Ephesios reprehendendos putat. Nec intellegit, nimia stertens vecordia, leges Commentariorum in quibus multae diversorum ponuntur opiniones, vel tacitis, vel expressis Auctorum nominibus, ut lectoris arbitrium sit quid potissimum eligere debeat, decernere: quamquam et in primo eiusdem operis libro praefatus sum me vel propria vel aliena dicturum. et ipsos Commentarios tam veterum scriptorum esse quam nostros. Quod non videns praecursor eius Grunnius olim nisus est carpere [10].

Así no es extraño que ante una censura de San Agustín a ciertas opiniones expuestas en su Comentario a la Epístola *ad Ephesios*, responda:

Si quid igitur reprehensione dignum putaveras in explanatione nostra, eruditionis tuae fuerat quaerere. utrum ea, quae scripsimus, haberentur in Graecis, ut, si illi non dixissent, tunc meam proprie sententiam condemnares, praesertim cum libere in praefatione confessus sim Origenis commentarios me secutum et vel mea vel aliena dictasse et in fine eiusdem capituli, quod reprehendis, scripserim . . . Ex quo ostendi me non ex definito id defendere, quod in Graecis legeram, sed ea expressisse, quae legeram, ut lectoris arbitrio derelinquerem, utrum probanda essent an improbanda [11].

---

[10] *In Jeremiam prophetam, Prologus*, PL t. 24. col. 681.

[11] *In Epist. ad Ephesios, Prologus*, PL t. 26, col. 309.

Más tarde el Doctor Máximo se independiza de este procedimiento impersonal.

Por otra parte, la ideología antigua sobre la propiedad literaria era muy diversa de la que sancionan nuestros usos. En la mentalidad de los antiguos el libro salía al mismo tiempo de las manos del copista y del derecho de su autor: el escrito ya publicado era, por el mismo caso, del derecho de todo el mundo. Genadio atestigua que a San Vicente de Lerins de robaron el 2º *Conmonitorio*; pero la obra no estaba todavía publicada sino « in schedulis »; y, como nos dice San Isidoro en sus *Etimologías*: « Scheda est quod adhuc emendatur et necdum in libris redactum est » [12].

Este factor, sumado a la falta de potencia creadora, que se iba notando ya pasado el siglo de oro de la Patrística, dió por resultado la producción compiladora, que reinó, más o menos, en los autores, a partir del siglo VI [13].

Finalmente, para completar el conocimiento de esta dependencia literaria entre los Padres, no ha de olvidarse un hecho de la historia del libro, que, aunque de índole inmediatamente material, no dejó de influír profundamente en varios aspectos de la cultura. En el siglo V se introduce el códice, en vez del volumen, en la historia del libro. Con ello aparece en la vida literaria el fenómeno de la dependencia literal de un autor respecto de varios predecesores a la vez. El manejo del volumen, o rollo antiguo, hacía incómoda y molesta la consulta literal y pormenorizada de una cita particular; más bien se utilizaban los antiguos al sentido, en sus ideas; el uso era más por asimilación ideológica que por copia verbal; y esto, por la misma razón, respecto de pocos autores simultáneamente. La introducción del códice, por el contrario, facilitaba el manejo material de los predecesores, y, con ello, la búsqueda textual de un pasaje determinado en uno y aun en muchos autores a la vez. De ahí la dependencia literal, observada ya desde el siglo V, de un autor respecto de varios autores simultáneamente. El caso es notable desde Orosio [14]: su *Historia* depende de la *Crónica* de Eusebio, en la traduc-

[12] *Etymol.*, VI, 14, 8.

[13] Véase un estudio interesante sobre la imitación entre los Padres en PRAT F., *Imitation ou plagiat ? Emprunts littéraires des Pères de l'Église*, en la *Revue Apologétique*, t. XXXVIII, 1924, pág. 257-266; 385-397; 449-460.

[14] Véase la observación en TRAUBE L., *Einleitung in die lateinische Philologie des Mittelalters*, edic. de LEHMANN P., Munich, 1911, pág. 72.

ción y refundición jeronimiana, de Tito Livio, de los *Comentarios* de César – que él atribuye a Suetonio –, de Tácito, Justino, Floro, Eutropio, Rufino y San Agustín.

Con estas consideraciones acerca de la dependencia literal entre los Padres, no nos hemos alejado de San Leandro, cuyo estilo tratábamos de estudiar desde este punto de vista.

III.

Grato nos es consignar desde el principio que San Leandro no es servil en su dependencia de las fuentes. En esto difiere en gran manera de su hermano San Isidoro. Éste trascribe literalmente sus modelos; San Leandro, en cambio, se asimila el pensamiento, pero, salvo algunos vestigios de expresión y ciertos términos aislados, no copia su redacción literal. Más bien parece que tiene empeño en evitar la coincidencia redaccional, como quien se esfuerza por borrar las huellas de su paso por los autores utilizados, lo mismo que el león, según la descripción de San Isidoro, borra con la cola sus pisadas sobre la arena del desierto, para no ser descubierto por los cazadores [15]. En este sentido pueden justificarse los elogios que ha tributado la crítica a la fuerte y original personalidad del estilo de San Leandro [16].

Pero esto no quiere decir que sea original en todo. Estudios previos al nuestro habían señalado certeramente algunos pensamientos de la obra de San Leandro en los grandes Padres de la Iglesia latina [17]. Con todo, la investigación sistemática de las fuentes no estaba hecha todavía. Hoy podemos registrar, creemos que con seguridad crítica, las múltiples fuentes que han venido a engrosar la aportación literaria del Hispalense: San Cipriano y San Ambrosio en sus respectivos tratados sobre la virginidad; San Jerónimo en varias piezas de su Epistolario y en otras obras; Casiano en su *De*

---

[15] *Etymol.*, XII, 2, 5.

[16] De las obras de San Leandro dicen SCHANZ–HOSIUS–KRUEGER: « Beide Scriftstücke verraten auch in der Form starke persönliche Eigenart und verdienen eine eingehendere Betrachtung als ihnen bisher zuteil geworden ist », *Geschichte der römischen Litteratur*, t. VIII, VI, 2, Munich, 1920, pág. 628.

[17] Cfr. PÉREZ DE URBEL J., *Los monjes españoles en la edad media*, t. I, Madrid, 1933, pág. 228-231.

institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis; San Augustín en su *De civitate Dei* y, singularmente, en su célebre *Regla*, la *Carta* 211, caso éste último desconocido hasta ahora, y que sin embargo es clave para la ilustración de ciertos problemas. Debe notarse como fenómeno singular la ausencia de toda dependencia respecto de la *Regla* de San Benito.

El modelo que más huella ha dejado en la exhortación de San Leandro es la *Carta* 22 de San Jerónimo, a la virgen Eustoquio. Aquel eximio tratado de la excelencia y de las obligaciones de la virginidad, una de las obras maestras del gran estilista entre los Padres, resuena fervorosamente en las vigorosas páginas del Hispalense. El polvillo de oro de la retórica jeronimiana se le ha quedado en las manos al metropolitano de Sevilla, y se ha esparcido por toda su redacción. No hay copia de frases enteras ni voluntaria reproduccion estilística, por el solo afán de imitar. Pero antes de ponerse a escribir el sevillano ha meditado especialmente la obra de San Jerónimo; ha ponderado sus motivos y el peso de sus razonamientos; hase asimilado el valor de su ascética sobre la virginidad. No pocas veces explana con mayor detención lo que en el modelo se halla sintéticamente condensado. Tal sucede con el motivo jeronimiano acerca de los desposorios de la virgen con Cristo: en San Jerónimo está indicado solamente, aunque en su verdadero alcance y fundamento escriturístico; en San Leandro se desarrolla en sabrosos pormenores y ponderaciones de mística audacia. Como no podía menos de suceder, aun los términos son comunes a veces, pero sin voluntario intento de copia.

No es ocasión ésta de descender a muchos casos particulares. No podemos, sin embargo, prescindir de algunos ejemplos característicos, que ilustren la fisonomía de estilo de San Leandro y preparen a solución de los problemas que hemos de considerar.

La modestia en la vista se recomienda y razona casi con las mismas expresiones:

San Leandro.	San Jerónimo.
... quos ad hoc diabolus obicit et virgineis opponit oculis, ut formas eorum quos *per diem viderit* virgo *meditetur in nocte* (III).	... inter frequentiam puellarum, *per diem videas* quod *nocte cogites*. (*Epist.* 125, 11).

Dígase lo mismo de esta admonición sobre la pérdida de la virginidad:

San Leandro.	San Jerónimo.
Virginitas semel perdita nec hic reparatur, nec in futuro recipitur (Introd., col. 879 B).	Audenter loquar: cum omnia possit Deus, suscitare virginem non potest post ruinam (*Epist.* 22, 5).

Otras veces el Hispalense, más tético, no reproduce la intimación apremiante del modelo:

San Leandro.	San Jerónimo.
Precor te, soror Florentina, ut feminae quae tecum non tenent professionem unam, ad tuam non accedant societatem. Quod enim amant hoc suggerunt: et eas res tuis insinuabunt auribus, quae in earum versantur desideriis. Heu mihi, soror, *corrumpunt mores bonos colloquia mala* ... Illa te non sequitur quae virum diligit (I).	Matronarum maritis ac saeculo servientium, tibi consortia declinentur, ne sollicitetur animus, et audias quid vel maritus uxori, vel uxor locuta sit viro. Venenatae sunt huiuscemodi confabulationes ... *Corrumpunt mores bonos confabulationes pessimae* (*Epist.* 130, 18).

No faltan, sin embargo, ocasiones en que se reproducen y aun se potencian con singular audacia los atrevimientos del original. Contra lo que hubiera podido esperarse, el delicado pensamiento de ver en las vírgenes las esposas de Cristo, clásico después en la historia del ascetismo cristiano, se halla por vez primera en el rudo polemista de Cartago, Tertuliano: el panal de miel en las fauces del león bíblico [18]. La breve exposición de este concepto por San Jerónimo, en la Carta *ad Eustochium*, sirve de base a la amplia exposición introductoria de San Leandro. De ahi se toman estas expresiones:

San Leandro.	San Jerónimo.
... si tu Christi amplexibus fragrantissimo virginitatis odore inhaeseris (Introd., col. 873 B).	... carne contempta, sponsi iungaris amplexibus (*Epist.* 22, 1).

[18] Véase, v. g. *De oratione*, 22; *De carnis resurrectione*, 61.

San Leandro vence en intimidad y audacia a su modelo.

Otras veces se sirve de ejemplos típicos, concisamente aducidos por San Jerónimo, que él desarrolla descriptivamente:

San Leandro.	San Jerónimo.
Piscis per illecebram hamo capitur. Avis obiectu escae in decipulam cadit. Bestiae, quae naturali virtute sunt rigidae, cupiditate cibi in foveam proruunt (IV).	Sic bestiae, sic aves, sic capiuntur et pisces. Modica in hamo esca ponitur . . . (*Epist.* 52, 9).

Al trazar San Leandro el capítulo IX, *De usu vini*, tiene sin duda ante los ojos el n. 8 de la Carta *ad Eustochium*. Asi, el texto de San Pablo a Timoteo, 5, 23, con la explanación del *vino–medicina* es casi idéntico en ambos:

San Leandro.	San Jerónimo.
Dum enim dicit *modicum*, medicinaliter bibendum fore monstratur, non ad ebrietatem.	. . . ut ex hoc stomachi dolor, te frequens mederetur infirmitas . . . *modicum* praecepit esse sumendum, medici potius consilio.

Del mismo modo el caso de Noé, con la desnudez vergonzosa consecuente, como secuela del *error* o ignorancia en el estado de embriaguez:

San Leandro.	San Jerónimo.
Bibit vinum Noeq, atque ebrietate sopitus, parte corporis verecundiore denudatus est . . . errorem facti insinuat.	*Noe vinum bibit, et inebriatus est . . .* inebriare vinum forsitan *nesciebat . . .* Post ebrietatem *nudatio femorum* subsecuta est.

Así mismo, el incesto de Lot, sólo factible por la inconsciencia de la embriaguez; la descendencia de los Moabitas y Amonitas, etc.

San Leandro.	San Jerónimo
Loth vino crapulatus incestum intulit filiarum *nec sensit errorem*; *de quo incestuoso concubitu nascuntur Moabitae et Ammonitae.* Et Dominus dicit: *Moabitae et Ammonitae non intrabunt in ecclesiam meam usque in decimam generationem.*	Loth . . . inebriatur a filiabus suis . . . denique *quid fecerit ignoravit . . . inde nascuntur Moabitae et Ammonitae,* inimici Israel, qui *usque ad quartam et decimam progeniem,* et usque in aeternum, *non ingrediuntur in ecclesiam Dei.*

Son exactamente los tres ejemplos que como argumentación aduce San Jeronimo, y expuestos en el mismo orden. Idénticos son también no pocos pormenores y aspectos de ponderación. La inspiración es pues evidente. Pero no hay copia literal, como en San Isidoro; y este caso es un indicio que nos revela el procedimiento más independiente de estilo, que guarda San Leandro. Tratando como trata la misma materia, evita reflejamente incurrir en una redacción literalmente idéntica. La frase « *Bibit vinum Noe* » supone el intento de no coincidir con la de San Jerónimo « *Noe vinum bibit* »; ésta es más eufónica; pero Leandro prefiere la suya por no incurrir en plagio.

Al mismo empeño se debe el cambiar ciertos aspectos consignados por San Jerónimo, como la ignorancia de la fuerza embriagadora del vino antes del diluvio, algunos pormenores crudamente realistas en el caso de Noé, las razones que guiaban a las hijas de Lot en su audaz conducta, etc. En cambio introduce otros personalmente, como la ponderación de la gravedad mortal en el pecado de embriaguez, con sus textos escriturísticos comprobantes y el carácter típico de la desnudez de Noé, representativo de Jesucristo, y el texto escriturístico acerca de los Moabitas. En conclusión, San Leandro se apodera de la argumentación de San Jerónimo, pero elabora una concepción y estilo netamente personales.

Véanse estos otros dos ejemplos de la libertad en la imitación:

San Leandro.

Quibus ergo vires corporis opus sunt, habeant carnis usum: scilicet *qui metalla effodiunt*, *qui in agone terreno certant*, qui construunt celsorum culmina aedificiorum, vel in diversis opificiis labore desudant corporis: iis reparandarum virium aptus est usus carnis (XV).

San Jerónimo.

Idcirco sues et apros, et cervos et reliquas animantes creatas, ut milites et *athletae*, nautae et rhetores, *metallorum fossores* et ceteri duro operi mancipati, haberent cibos (*Adv. Iovin.*, II. 6).

Triplex certe est gulae intemperantia: si quod non licet avidius appetis, si *licita quaeque exquisitis impendiis praeparata accuratius quaeras*, *si tempus edendi licitum non sustineas* (IV).

Casiano.

Triplex enim naturae est gastrimargiae, una *quae canonicam refectionis horam praevenire compellit* alia quae tantummodo ventris ingluvie et saturitate quarumlibet gaudet escarum, tertia *quae accuratioribus epulis et esculentioribus oblectatur* (*De coenob. inst.*, V, 23).

También se relaciona con Casiano el siguiente ejemplo:

San Leandro.

Privatam enim vitam de usu gentilium traxit Ecclesia, quos dum non quiverunt Apostoli ad normam suae vitae traducere, Ecclesiae venienti ex gentibus permiserunt private vivere, propriisque rebus uti (XVII).

Ceterum qui sub Apostolis crediderunt ex Hebraeis, eamdem normam quam nunc tenent monasteria, servaverunt. Quaere quod legitur in Actibus Apostolorum, et verum esse quod dico probabis: *Multitudinis*, inquit, *credentium*... Vide quod viventes in monasterio regulariter Apostolorum teneant vitam; nec dubitent eorum assequi merita, quorum imitantur exempla (XVII).

Casiano.

Itaque coenobitarum disciplina a tempore praedicationis apostolicae sumpsit exordium. Nam talis exstitit in Hierosolymis omnis illa credentium multitudo, quae in Actibus Apostolorum ita describitur... Talis, inquam, erat tunc omnis Ecclesia, quales nunc perpaucos in coenobiis invenire difficile est (*Conl.* XVIII, 5).

Sed cum post Apostolorum excessum tepescere coepisset credentium multitudo, ea vel maxime quae ad fidem Christi de alienigenis ac diversis gentibus confluebat, a quibus Apostoli, pro ipsius fidei rudimentis ac inveterata gentilitatis consuetudine nihil amplius expetebant nisi ut ab immolaticiis idolorum et fornicatione et suffocatis et sanguine temperarent, atque ista libertas, quae gentibus propter infirmitatem primae credulitatis indulta est, etiam illius Ecclesiae quae Hierosolymis consistebat, perfectionem paulatim contaminare coepisset... Hi autem quibus apostolicus inerat fervor- memores illius pristinae perfectio, nis, discedentes a civitatibus suis illorumque consortio, qui sibi vel Ecclesiae Dei remissioris vitae negligentiam licitam esse credebant, in locis suburbanis ac secretioribus commanere et ea quae ab Apostolis per universum corpus Ecclesiae generaliter meminerant instituta, privatim ac peculiariter exercere coeperunt; atque ita coaluit ista quam diximus disci-

pulorum qui se ab illorum contagio sequestraverunt disciplina (*Concl.* XVIII, 5).

San Leandro toma de Casiano, como se ve, la doctrina que en el capítulo XVII expone sobre el fundamento de la vida común: es de origen apostólico y proviene de la primera vida cristiana establecida por los Apóstoles en Jerusalén; la vida privada fué solamente tolerada en un principio para los cristianos que provenían de la gentilidad y sentían dificultad en adherirse a la vida común. Los monasterios son continuación de la vida de los Apóstoles y de los cristianos que procedían de la Antigua Ley [19].

Cuanto se ha expuesto sobre las características de la dependencia de San Leandro respecto de uno de sus modelos, San Jerónimo, pudiera repetirse atendidas las otras fuentes antes indicadas. Pero este estudio nos llvaría muy lejos. Examinemos más bien, ante el hecho cierto de las fuentes y la modalidad de su uso, algunos de los problemas hasta ahora no resueltos, que proyectaban su sombra sobre la obra del metropolitano Hispalense.

IV.

Aunque como pura hipótesis, suele recordarse por los historiadores la conjetura emitida por Gams, de que la Regla de San Leandro sea una refundición de la Carta de Osio de Córdoba a su hermana *De laude virginitatis*, hoy por otra parte desaparecida [20].

Suposición ingeniosa del benemérito historiador de la Iglesia española, que él trataba de fundar en el hecho de que en la biblioteca hispalense de Leandro e Isidoro debía de hallarse la obra del consejero de Constantino. Hoy, a la luz de las fuentes de que ciertamente depende San Leandro, a lo largo de toda su exposición, la tal conjetura aparece enteramente desprovista de fundamento.

[19] Sobre la cuestión de fondo y lo inexacto de la doctrina de Casiano, ya que el Cenobitismo nació con San Pacomio, véase LECLERQ H., « Cénobitisme » en el *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, t. II, col. 3047-3218; OLPHE-GAILLARD, J., « Cénobitisme » en el *Dictionnaire de Spiritualité*, t. I, col. 404-416.

[20] GAMS, P. B., *Die Kirchengeschichte von Spanien*, t. II, 2, Ratisbona, 1874, pág. 43; WARD HUMPHRY, « Leander » en *A Dictionary of Christian Biography* . . . t. III, Londres, 1882, col. 640.

En otra literatura, postnicena en su mayor parte, se descubren las huellas por donde ha pasado el metropolitano de Sevilla, y otros son los nombres que hay que catalogar como sus fuentes favoritas.

La fuga del mundo y la exhortación a la virginidad es el motivo que, en mil variaciones, caracteriza las Cartas espirituales de San Jerónimo. Él mismo reconoció, tocante a este tema, que en algunos de sus aspectos, en el cuadro sombrío especialmente de las incomodidades del matrimonio, se dejó, llevar de la retórica: « Rhetoricati sumus et in morem declamatorum paululum lusimus », dice al terminar su alegato *Adversus Helvidium* (n. 22).

También San Leandro, en alas del celo fervoroso por la virginidad, utiliza en su introducción el argumento de las molestias conyugales, de sello jeronimiano:

San Leandro.	San Jerónimo.
Habent nuptae unde laetentur, si sui fructus caelesti horreo reponantur. Tu quoque communium parentum cumulabis merita; tuis utrique honoribus munerabuntur; te prole Christo adhaerente, *ipsi recipient in fructu quod in cespite perdiderunt.* Recole mea soror, *humanarum nuptiarum aerumnas*, et claude oculos, ne videas vanitatem. Prima pericula nuptiarum haec sunt: corruptio, corruptionis fastidia, *pondus uteri gravidati, dolor partus plerumque ad discrimen mortis perveniens*, ubi et munus nuptiarum perit et fructus, dum simul mater cum prole deficit, et omnis illa pompa nuptialis mortis frustratur termino (Introd., col. 879 B–C).	. . . nec enumeraturum *molestias nuptiarum*, quomodo *uterus intumescat*, infans vagiat, cruciet pellex domus cura sollicitet, *et omnia*, quae putantur bona, *mors extrema praecidat. Habent enim et maritatae ordinem suum*, honorabiles nuptias et cubile immaculatum (*Epist.* 22, 2). . . . virgo nascitur caro de nuptiis, et *in fructu reddens quod in radice perdiderat* (*Ibid.* 19).

El precepto divino del matrimonio dado en el paraíso no tiene otra razón de ser en ambos escritores que la de constiuír un semillero de virgenes:

San Leandro.	San Jerónimo.
Verum est quod Deus praeceperit nuptias; sed idcirco ut *inde*	Si virginitatem Dominus imperasset, videbatur nuptias condem-

nasceretur virginitas (Iutrod., colon. 879 B).

nare, et hominum auferre seminarium, *unde et ipsa virginitas nascitur* (*Adv. Iovin.*, I, 12).

Laudo nuptias, laudo coniugium: sed *quia mihi virgines generant* (*Epist.* 22, 20).

La virginidad es característica de la Ley evangélica:

San Leandro.

Licuit enim illo tempore quod isto non licet, et sicut per legem concessae sunt nuptiae, sic per evangelium virginitas praedicata (VII).

San Jerónimo.

Alia fuit in veteri lege felicitas; ibi dicitur beatus qui habet semen in Sion, et domesticos in Hierusalem ... Postquam vero virgo concepit in utero et peperit nobis puerum, cuius principatus in humeros eius ... Statim ut Filius Dei ingressus est super terram, novam sibi familiam instituit, ut qui ab angelis adorabatur in caelo, haberet angelos et in terris (*Epist.* 22, 21).

El encarecimiento de la virginidad sobre el matrimonio, recto en sí, se exalta demasiado con ciertos argumentos. San Jerónimo tuvo que defenderse contra los que le acusaban de exagerado. También San Leandro previene la acusación, cautamente preocupado. El cuadro sombrío que describe del matrimonio se debe a la escuela retórica de San Jerónimo.

Más justo en la doctrina y equilibrado en la expresión se muestra en este punto San Agustín: en su tratado *De sancta virginitate* (n. 13 ss.) no oculta sus recelos ante aquellos razonamientos, como si alguien pudiera tentarse a guardar virginidad, solamente por evitar incomodidades [21].

Y, pues hablamos de rigorismos, antes de dejar esta materia voy a decir dos palabras acerca de un capítulo en que San Leandro sobrepasa en rigor a sus predecesores.

---

[21] En otros pasajes de sus obras subraya el desagrado insufrible que lleva consigo la servidumbre a los fenómenos fisiológicos que acompañan a la propagación de la especie. Cfr. *Soliloquios*, I, 9, 17; I, 14, 25; *Sermón* 212, 2; 151, 8; *Confesiones*, 10, 30, 24; *De Génesi ad litteram*, 12, 15, 31; *De civitate Dei*, 14, 16 etc.

El capítulo XI de su Regla es muy personal. Pudiera titularse: *Del gozo espiritual en las monjas*. En su original lleva el título: *Quod peccatum sit virgini ridere*. En él se regula y se fundamenta amplia y acertadamente la alegría espiritual, con la cita de los mejores testimonios escriturísticos: Gozo en el Señor, como fruto del Espíritu Santo, y anticipo de la felicidad eterna. Gozo que no estalla en risas impropias y desenfrenadas.

San Leandro mira a la risa de las monjas con ceño adusto. No es tiempo de reír éste de nuestra peregrinación sobre la tierra, sino de llorar por el destierro y por la ausencia forzosa del Esposo. La risa desvergonzada es un estallido de corazón no casto.

Si no me engaño, también aquí la ascética jeronimiana dió su primer impulso:

San Leandro.	San Jerónimo.
Risum ergo, soror, ut errorem fuge . . . (XI).	Ridere et rideri saecularibus derelinque. Gravitas tuam personam decet (*Epist.* 130, 13).

También San Ambrosio, aunque con otra argumentación y moderación mayor, recomienda a las vírgenes: « Ne ipsam quidem liberiorem laetitiam in virginibus decet esse » [22].

Pasando a otro punto, no sé si la dependencia de San Jerónimo puede dar alguna luz en un problema personal de San Leandro, suscitado por algunos críticos. Apoyándose en ciertos pasajes de la introducción a su Regla, han juzgado algunos que San Leandro fué casado [23]: En efusiva exhortación a la virginidad, de varios modos dice Leandro a su hermana que le desea la perfección en lo que él ha perdido.

Pero ¿hasta qué punto ha de concedérseles valor y sentido personal a tales expresiones, que son reminiscencias de San Jerónimo?:

San Leandro.	San Jerònimo.
Senti fratris animum tuos desiderare profectus, senti fratris concupiscentiam velle te esse cum	*Virginitatem* autem in caelum fero, *non quia habeam* sed magis mirer *quod non habeo*. Ingenua et

[22] *Exhortatio virginitatis*, XI, 75-76.

[23] « A passage in the introductory letter, unnoticed by Leander's clerical « biographers, would seem to shew that he had been married at some period in « his early life (cfr. TAMAYO DE SALAZAR, *Martyrol. Hisp.* III, 559, *senti fratris animum tuos desiderare profectus* etc. » WARD HUMPHRY « Leander », col. 640.

Christo. Qui, etsi *in me non habeo* quod in te perficere volo, *perdidisse me doleam quod te tenere desidero*: erit mihi interim quaedam portio remissionis, si tu, quae pars melior nostri es corporis, in via peccatorum non steteris (Introd., col. 878 A).

verecunda confessio est, *quo ipse careas* id in aliis praedicare (*Epist.* 48, 20).

San Leandro habla a continuación, de su *negligencia*, *reato*, etc., para así obtener la intervención de su hermana ante Jesucristo. ¿No será más acertado reconocer aquí uno de los frecuentes casos de humildad en los Santos, que se inculpan más de la cuenta en sus cargos personales con frases ya estereotipadas en confesiones ajenas? Recuérdese la confesión afrentosa que de sus culpas cotidianas hace San Jerónimo en su *Carta* 18, como si aun después de su bautismo hubiera sucumbido víctima de la disolución. Alguien ha tomado a la letra tales extremos; pero la crítica sensata no da valor alguno personal a sus afirmaciones, sino que ve simplemente una aplicación oratoria, que reproduce a la letra, en reminiscencia intencionada, un pasaje de Orígenes:

San Jerónimo.

Esaias est iustus; tantum in sermone peccaverat; ideo sola labia habebat immunda. Ego vero qui et oculis video ad concupiscendum et manu scandalizor et pede et omni membrorum parte delinquo, immunda habeo omnia et quia semel spiritu baptizatus, tunicam pollui, secundi baptismatis purgatione, id est, ignis, indigeo (*Epist.* 18, 11).

Orígenes.

Esaias sanctus erat et ideo tantum labia eius purgata sunt quia labiis tantum id est sermone deliquerat. Ego vero non sum talis ut possim dicere quod solum immunda labia habeo sed metuo ne immundum cor habeam, immundos oculos, immundas aures, immundum os, quamdiu in omnibus istis pecco, totus immundus sum... Ego potius, cum semel lotus sim, illo indigeo baptismate de quo Dominus ait: *Ego aliud baptisma habeo baptizari* (*Hom. in Esa.*, II, 2) [24].

No sería difícil multiplicar otros ejemplos, como, en otro orden de ideas, el de San Braulio, que en una *Carta* jocoseria amenaza a

[24] Véase Cavallera F., *Saint Jérôme, sa vie et son oeuvre* (*Spicilegium Sacrum Lovaniense*, fasc. 2) t. II, Lovaina, 1922, pág. 72-75.

su amigo Tajón con frases amargas e incisivas de San Jerónimo: «... Apud te habeas fixum me posse remordere si velim, posse genuinum laesus infigere. Quia et nos, iuxta Flaccum, didicimus litterulas, et saepe manum ferulae subtraximus, et de nobis dici potest: Fenum habet in cornu, longe fuge »[25]. Esclarecida la fuente, se ve que la intemperancia es más del monje de Belén que del obispo de Zaragoza.

En el caso de Leandro, la prudencia dicta fallar con el sensato Mabillón, que comenta este pasaje así: « En quantum sibi tribuit vir innocentissimus, nec aliud humilitatis ipsius argumentum quaeras quam propriam accusationem; quamquam iure dubites ipsine hac in parte de seipso credas » [26].

Sin salir de las dependencias jeronimianas de San Leandro, hay una afirmación en el tratado del Hispalense que ha llamado la atención de los críticos: San Leandro parece afirmar que el primer pecado de Adán consistió en la pérdida de la integridad virginal. Así es. Esa doctrina no era nueva en los días de San Leandro: hállase en algunos autores antiguos y ya Filón interpretaba la caída de Adán como el relato simbólico de una falta carnal [27].

En el pasaje del Hispalense tal vez no hay sino una ulterior elaboración más acentuada, de ciertas expresiones del Solitario de Belén. En ambos escritores hay este pensamiento básico: Los hombres corrompen la integridad primitiva; las vírgenes la conservan:

San Leandro.	San Jerónimo.
Gaude ergo talem te esse qualis Dei formata es manibus. Ille ergo integram condidit utique quam integritate ditavit, quam ad integritatis praemia praeparavit. Perversi enim naturam corrumpunt homines, quam Deus formavit integram. Et haec offensa humani generis prima; haec damnatae ori-	Cum ergo boni creati simus et recti a Deo, ipsi vitio nostro sumus ad peiora delapsi; et quod in paradiso rectum in nobis fuerat, egredientibus de paradiso depravatum est. Quod si obieceris, antequam peccarent, sexum viri et feminae fuisse divisum, et absque peccato eos potuisse coniungi, quid futurum

[25] Cfr. Madoz J., *Epistolario de San Braulio de Zaragoza* (*Estudios Onienses*, ser. I, vol. II), Madrid, 1941, pág. 96-97.

[26] *Acta Sanctorum Ordinis S. Benedicti*, t. I, Macon, 1935, pág. 384.

[27] Filon, *De opificio mundi*, § 157-167. Clemente de Alejandría dice que Adán « apeteció la gracia del matrimonio antes de tiempo ». *Strom.* 3, 14.

ginis causa: dum protoplasti esse noluerunt, quod fuerunt conditi; idcirco meruerunt in se et in prole damnari. Reparate castimoniae in vobis retentaculum, o virgines, quod perdiderunt in paradiso primi homines. Vos enim conditionem servastis primigenarum hominum, quae tales perseverastis quales illi sunt instituti (Introd. col. 877, A).

fuerit incertum est. Neque enim Dei possumus scire iudicia, et ex nostro arbitrio illius sententiae praeiudicare. Hoc quod factum est in propatulo est, quod qui in paradiso virgenes permanserunt, eiecti de paradiso copulati sunt (*Adv. Iov.*, I, 29).

La dependencia ideológica entre San Leandro y San Jerónimo parece fundata. En el fondo de ambas explanaciones existe este pensamiento: la virgen conserva en su valor primigenio el estado de integridad que perdieron con su pecado los primeros hombres. Ante este hecho se esclarece, si no me engaño, el origen de la afirmación de San Leandro sobre que el primer pecado fué la pérdida de la integridad. San Jerónimo no afirma tal cosa; pero, al subrayar tan enérgicamente el hecho de que en el paraíso no hubo, ni había de haber jamás tal vez, quebranto de la integridad virginal, y que solamente fuéra del paraíso, juntamente con el pecado, tuvo lugar dicho quebranto, da pie, como quien dice, para que San Leandro elabore su pensamiento en la misma tendencia, y llegue a afirmar que el pecado consistió cabalmente en la corrupción primera del estado virginal [28].

Por lo demás, no es éste el único pasaje en que San Leandro refleja la doctrina de la obra jeronimiana *Adversus Iovinianum.* Véase este paralelismo al tratar de la falta de abstinencia en Adán y Esaú:

San Leandro.

Primi generis homines ob hoc paradisi delicias et immortalitatis praemia perdiderunt, quia illicita concupierunt. Esau vero, pro eo

San Jerónimo.

Nunc ad exordium generis humani, id est, ad nostra transiens, docebo primum Adam in paradiso accepisse praeceptum . . . Quandiu

[28] También en San Gregorio Niseno se halla la doctrina de que, si no hubiera pecado el hombre, la multiplicación del género humano no se hubiera realizado por la vía del matrimonio, sino por el procedimiento usado entre los ángeles, el cual por otre parte nos es desconocido. *De hominis opificio,* 16-17.

quod avidius ambiit licita, primogeniti perdidit primitiva (IV).

ieiunavit in paradiso fuit; comedit et eiectus est ... Cur perdidit Essau primogenita sua, nonne propter cibum? Impatientiamque gulae lacrymis emendare non potuit (*Adv. Iov.*, II, 15).

Pero lo más típico en la Regla de San Leandro y que ha dado que cavilar no poco a los críticos, es que, aun dentro del monasterio – se dice– y bajo una misma profesión religiosa, retiene la diversidad de rango social que las monjas poseían en el mundo: la princesa no ha de ser tratada en el claustro como la esclava. He aquí una prescripción discordante con toda la tradición monástica, y que parece delatar origen germánico, trasmitido por los visigodos [29].

El esclarecimiento de este problema, no resuelto hasta ahora, fluye por sí mismo, reconocida la dependencia ideológica y aun literal que en éste y en otros pasajes guarda San Leandro respecto de la *Carta* 211 de San Agustín. Es éste un hecho que no se había investigado hasta ahora: creíase que en la Regla de San Leandro no se daba vestigio alguno de la Regla de San Agustín; por su importancia vamos a dedicarle especial atención. También tiene su parte en esta doctrina, como veremos la Carta 22 de San Jerónimo.

Por el nombre y prestigio de su autor, pero también por el carácter razonable y variedad de aplicaciones de la misma, la Regla de San Agustín disfrutó de una difusión extraordinaria. Bajo su doble forma, para mujeres y para hombres, ocupó el Africa del Norte: todas las Reglas de esta región, de los siglos V y VI son copia, resumen o paráfrasis de la misma. Sirvió de modelo a la Regla de San Cesáreo, etc. [30].

Que San Leandro utiliza la Regla de San Agustín, se ve en varios pasajes, aun sin llegar a los capítulos XII y XIII del *De Institutione virginum*, que vamos a estudiar más en detalle.

De San Agustín deriva el Hispalense algunas ideas, y aun expre-

---

[29] Cfr. VILLER M. - RAHNER K., *Aszese und Mystik in der Väterzeit*, Friburgo de Brisgovia, 1939, pág. 203, con la referencia a BOEHMER H., *Germanisches Christentum*, en *Theologische Studien und Kritiken*, t. 86, 1913, pág. 165–280, principalmente 245–250. PÉREZ DE URBEL J., *Los monjes españoles*, t. I, pág. 226.

[30] Véase el estudio de MONCEAUX P., *Saint Autustin et Saint Antoine*, en *Miscellanea Agostiniana*, vol. II, Roma, 1931, pág. 61–89, principalmente 84–86.

siones, cuando en la introducción compara a la virgen con la Iglesia; pero en este caso se sirve del *De sancta virginitate* del obispo de Hipona:

San Leandro.

Vos enim estis prima delibatio corporis Ecclesiae . . . Pro vestro enim proposito et *pro fide sua omnis Ecclesia nomen virginitatis* adepta est, dum in se melior pars est propensior. Vos estis quae animae corporisque vestri integritatem Christo dedicastis. Et licet in omnibus suis generaliter membris *fide maneat virgo*, tamen *suorum* parte *membrorum*, quod estis vos, non incongrue *virgo etiam corpore* . . . (Introd. col. 877 C).

San Agustín.

Cum ipsa igitur universa Ecclesia virgo sit desponsata uni viro, Christo, sicut dicit Apostolus, quanto digna sunt honore membra eius, quae hoc custodiunt etiam in ipsa carne quod *tota custodit in fide*? quae imitatur matrem viri sui et domini sui. Nam Ecclesia quoque et mater et virgo est. Cuius enim integritati consulimus si virgo non est? . . . Proinde cum Ecclesia universa sit sancta et corpore et spiritu, nec tamen universa sit corpore virgo, sed spiritu, quando sanctior est in *his membris*, ubi *virgo est et corpore et spiritu*? (*De sancta virgin.*, 2).

He subrayado los puntos de contacto que no parecen deberse a pura coincidencia casual ni a dependencia de un tercero.

Más claramente tal vez se observará el influjo agustiniano en la doctrina sobre el baño del capítulo X; y aquí entramos ya a examinar lo referente a la Regla de San Agustín:

San Leandro.

Balneo non pro studio vel nitore utaris corporis, sed tantum *pro remedio salutis. Utere*, inquam, *lavacro* quando poscit *infirmitas*, non quando suaserit voluntas . . . Quapropter non te illiciat lavare saepius carnis voluntas, sed *infirmitatis* imperet *necessitas* (X).

San Agustín.

Lavacrum etiam corporum *usus-què balneorum* . . . cuius autem *infirmitatis necessitas* cogit lavandum corpus, non longius differatur; fiat . . . *de consilio medicinae* (*Epist.* 211, 13).

Leandro establece la regla de la discreción, atendida la necesidad de la salud. Omite la prescripción ordinaria de San Agustín, del

baño mensual, y propone como norma lo que éste especificaba como caso de enfermedad [31].

El capítulo VIII de la Regla de San Leandro versa sobre el ayuno y el trato especial que ha de darse a las enfermas. El principio normativo de domar la carne rebelde con abstinencias y ayunos, cuanto la salud del cuerpo lo permita, y la advertencia de que la diferencia de trato a las enfermas no ha de ser piedra de escándalo para las unas ni ocasión de engreimiento para las otras, son de origen claramente agustiniano:

San Leandro.

Ieiunia certe *valido* corpori imponenda sunt ... *Subiuganda est ieiuniis caro rigida* ...

Non debet scandalizari quae sana est si remissius vel indulgentius quae infirma est alitur; sed magis eo se meliorem sanctioremque esse consideret quod fragilibus rebus non indiget quibus eget infirmitas. Illa autem quae infirmitatis obtentu meretur aliquid lenius, sit prae ceteris humilis doleatque se non posse quae aliae possunt; et abstinentiam tempore laxatam non reputet virtuti sed infirmitati (VIII).

San Agustín.

Carnem vestram domate ieiuniis et abstinentia escae et potus, quanto *valitudo* permittit ...

Quae infirmae sunt ex pristina consuetudine, *si aliter tractentur in victu, non debet aliis molestum esse nec iniustum videri*, quas fecit alia consuetudo fortiores. Nec illas putent feliciores, quia sumunt quod non sumunt ipsae, sed sibi potius gratulentur, quia valent quod non valent illae (*Epist.* 211, 9).

Pasando a otra materia, la ocultación de alguna cosa pertinente a la vida común, se condena como hurto en ambas legislaciones:

San Leandro.

Furti crimen est, quoniam dum *omnia* quae habentur in monasterio, probantur esse *communia*, habere una *latenter* praesumit quod a ceteris ignoratur, et aliud publice cum

San Agustín.

Conseqens ergo est ut etiam illud quod suis vel filiabus vel aliqua necessitudine ad se pertinentibus in monasterio constitutis aliquis vel aliqua contulerit, sive

[31] San Leandro en este pasaje sobre el baño parece hacer uso también de un principio que Casiano sienta cuando habla de la moderación en la comida: « Apostolus inquit: *et carnis curam ne feceritis in desideriis*. Non ergo curam eius omnimodo interdixit, sed ut in desideriis fieret denegavit ». *De institutis coenobiorum*, V. 8.

omnibus utitur, aliud *furtive abscondit*, fraus est manifesta, quia reponit in commune quod possidet, sed exiguam parvitatem privatim occultat fraude (XVIII).

vestem sive quodlibet aliud, inter necessaria deputandum, non *occulte accipiatur* et sit in potestate praepositae ut in *commune* redactum cui necessarium fuerit, praebeatur. Quod si aliqua rem sibi conlatam *celaverit*, *furti iudicio condemnetur* (*Epist.* 211, 12).

En conclusión, en el *De institutione virginum* de San Leandro hay huellas fácilmente cognoscibles de la Regla de San Agustín [32].

Esto supuesto, estudiemos ahora el punto de la distinción de clases sociales admitido por San Leandro. Esta doctrina se ve expuesta en los capítulos XII y XIII de la Regla del Hispalense. El primero propone el caso singular del estado de las *ancillae* dentro de la común vida religiosa. El XIII estudia la discreción que la prepósita ha de ejercitar entre las diversas monjas en general, atendida la diferencia de condición social, por razón de las riquezas que dejaron en el siglo y de lo delicado de su constitución corporal.

Est capítulo XIII, todo él, es una paráfrasis desarrollada de tres capítulos de la Regla de San Agustín.

San Leandro.

Quod quidem sub una professione manentibus *omnia erunt communia omnibus*, verum est *et legitur* (Act. IV, 32), scilicet, *si omnes aequaliter valeant*. Attamen interest *quaedam discretio senioris providentis* quid *unaquaeque* poscit. Sic

San Agustín.

... Et non dicatis aliquod proprium, sed sint vobis *omnia communia* et *distribuatur unicuique vestrum a praeposita vestra victus et tegumentum non aequaliter omnibus*, sed unicuique sicut opus fuerit. Sic *enim legitis* in Actibus Aposto

[32] La *Regula Tarnatensis* depende en varios capitulos de la de San Agustin, como lo ha demostrado Klee R., *Die Regula monachorum Isidors von Sevilla und ihr Verhältnis zu den übrigen abendländischen Mönchsregeln jener Zeit.* Marburg, 1909, pág. 14, nota 4, La Regla de San Leandro aun en los capítulos en que coincide con la *Tarnatensis*, no depende de ésta, sino de la de San Agustín, como puede comprobarse por ciertas partículas comunes a Leandro y Agustin, y que faltan en la Tarnatensis: por ejemplo el concepto «de sua saeculari vita illae ad istam de«scenderint», de San Agustín, que se reproduce en sustancia en Leandro; «ex «inclyto ad humilitatem descendit», etc.

enim *dividendum est prout unicuique opus est*. Quae potuit honorari in mundo et *dives fuit in saeculo*, blandius fovenda est in monasterio; et quae reliquit in saeculo vestem pretiosam, cultiorem in monasterio meretur. Quae vero sub penuria vixit in saeculo, et *tegumento victuque* eguit, grate ferat in monasterio nec algeat nec esuriat nec murmuret, *si ea tractetur indulgentius quae vixit in saeculo delicatius*. Nam si prout cuique opus est non dividitur fit superba in monasterio quae fuit vilis in mundo; et quae erat potens in saeculo, humiliatur in monasterio . . . Si ergo ista *ex inclyto ad humilitatem descendit*, illa ex paupere quod humiliaretur non habuit, forsitan si superbit. Caritas autem omnia temperat, atque ad eumdem pacis pertrahit limitem; ut necilla *infletur* quae reliquit potentiam, nec illa frangatur quae fuit pauper et ancilla (XIII).

lorum, quia *erant illis omnia communia et distribuebatur singulis, prout cuique opus erat. Quae aliquid habebant in saeculo* quando ingressae sunt monasterium, libenter velint illud esse commune; quae autem non habebant, non ea quaerant in monasterio, quae nec foris habere potuerunt, sed tamen earum infirmitati quod opus est tribuatur, etiamsi pauperies earum, quando foris erant, nec ipsa necessaria poterat invenire; et nunc non ideo se putent esse felices, quia invenerunt *victum et tegumentum*, quale foris invenire non potuerunt.

Nec erigant cervices, quia sociantur ad quas foris accedere non audebant, sed sursum cor habeant et terrena bona non quaerant, ne incipiant monasteria esse divitibus utilia non pauperibus, si divites illic humiliantur et pauperes inflantur (*Epist.* 211, 5–6).

Et si *eis quae venerunt ex moribus delicatioribus ad monasterium*, aliquid alimentorum, vestimentorum, stramentorum, operimentorum datur, quod aliis fortioribus et ideo felicioribus non datur, cogitare debent quibus non datur, quantum *de sua saeculari vita illae ad istam descenderint*, quamvis usque ad aliarum quae sunt corpore fortiores, frugalitatem pervenire nequiverint. Nec illae debent conturbari quod eas vident amplius, non quia honorantur sed quia tolerantur, accipere, ne contingat detestanda perversitas, ut in monasterio, ubi quantum possunt, fiunt divites laboriosae, fiant pauperes delicatae (*Ibid.* 9).

Si bien se observa San Leandro en toda su exposición sigue las huellas de San Agustín. Este prescribe que, sin menoscabo de la vida común, la prepósita según su discreción, distribuya a las monjas lo relativo al vestido y alimentos, no con igualdad indistinta, ya que no todas gozan de la misma salud y fuerzas, sino según sea necesario a cada una. Lo mismo exactamente afirma en general San Leandro: no puede haber igualdad absoluta, ya que tampoco la salud y fuerzas son en todas idénticas.

Hay un elemento, sin embargo, en las precisiones de San Leandro, que matiza singularmente su exposición y no se halla en San Agustín. Además de la salud y enfermedad, ambos legisladores dirigen su atención también al diverso rango social que pudo darse en las monjas cuando vivían en el mundo. También San Agustín confiere diverso trato en el monasterio a las monjas que vienen de la nobleza. Hasta las expresiones son idénticas y la legislación paralela: La diversidad de trato conferido a las que traen costumbres más delicadas –« ex moribus delicatioribus », como San Leandro « quae vixit in saeculo delicatius »– no ha de ser tentación para que las otras se turben. Vean más bién éstas de qué grado de elevación social han descendido aquéllas –« de sua saeculari vita illae ad istam descenderint, » como San Leandro « ex inclyto ad humilitatem descendit »; y que al fin no se hace esto por honrarlas sino por tolerancia y necesidad. Es decir, un trato de favor para las que han venido del siglo hechas a costumbres más delicadas. No puede negarse, sin embargo, que en el capítulo de San Leandro parece pesar actualmente el factor de la nobleza más que en San Agustín. El motivo de la singularidad en el trato es para San Agustín la delicadeza de costumbres del pasado; en Leandro juntamente con este motivo se aduce otro: la nobleza y poderío de origen: *Quae potuit honorari in mundo et dives fuit in saeculo, blandius fovenda est in monasterio*; *et quae reliquit in saeculo vestem pretiosam, cultiorem in monasterio meretur*. En San Agustín la nobleza anterior de las monjas es más bien un mero recuerdo; en San Leandro persiste de algún modo haciendo valer sus derechos de excepción.

San Leandro supone además la existencia de esclavas, *ancillae*, en el monasterio, bajo una misma profesión; y esto nos lleva como por la mano a tratar del último aspecto de este problema. Fuera de una alusión del capítulo XIII el punto se trata expresamente en el capítulo XII.

San Agustín no habla explícitamente de esclavas, aunque men-

ciona las que entraban al monasterio provenientes de la más baja extracción social: « de humillima saeculi pauperpate ». San Leandro en cambio, legisla sobre esclavas, *ancillae*, que se tienen por tales aun después de su entrada en la vida claustral, si bien la igualdad cenobítica las equipara por la profesión religiosa a las ingenuas, en apreciación y honores idénticos.

La comunidad las recibe como religiosas, concediéndoles la misma libertad que a las nobles: « tu accipis ut sorores », « pari libertate ». Porque Dios no es aceptador de personas. En la esfera pues de la vida sobrenatural gozan todas igualmente de las mismas gracias y privilegios:

> Quoniam quidem *non est personarum acceptio apud Dominum*, scilicet in distribuenda fide, ubi pariter consulitur dominae et ancillae, ubi non eligitur domina, et reprobatur ancilla, aequaliter baptizatae, simul Christi corpus et sanguinem sumunt.

Pero esta estima no ha de alzarlas en soberbia; más bien esta deferencia por parte de la comunidad ha de espolearlas a servir con voluntad más pronta, no impelidas del espíritu de servidumbre, sino de la caridad religiosa:

> Nec sic vos provocamus ad humilitatem, ut illas superbia erigamus; quas dum tu accipis ut sorores, gratius illae tibi sint famulae, praebeantque obsequium, non servitute addictae, sed liberae caritate.

Tal fué la discreción practicada por los antiguos Patriarcas respecto de sus hijos y siervos, cuando se trataba del orden natural o sobrenatural.

¿Existen fuentes patrísticas de las cuales provenga esta concepción de San Leandro ? En contestación véase el siguiente paralelismo:

San Leandro.	San Jerónimo.
Quas tibi fecit, aut fecerit, *ancillas* condicio, et sorores professio, iam non pro nexu servitutis exulceres, sed pro paritate professionis honores. Quae ergo tecum in Christo virginitatis stipendiis militat, pari tecum libertate exsultat. Nec sic vos *provocamus* ad humilitatem ut illas superbia *erigamus*; quas dum tu accipis ut sorores, gratius illae	Si *quae ancillulae* sunt comites propositi tui, *ne erigaris* adversus eas, ne infleris ut *domina*. Unum sponsum habere coepistis, simul psallitis: *Christi simul corpus accipitis*, cur mensa diversa sit ? *Provocentur* et aliae. (*Epist* 22, 29).

tibi sint famulae ... ubi pariter consulitur dominae et ancillae, ubi *non* eligitur *domina* et reprobatur ancilla, aequaliter baptizatae, *simul Christi corpus* et sanguinem sumunt. Nam et *patriarchae* dum essent sanctissimi, *quantum ad res terrenas et temporales, discernebant inter servos et filios*; illos famulos, hos dominos iudicabant; *quod vero ad spei futurae munus attinet, ex aequo filiis et vernaculis consulebant*, quos una circumcisione signabant (XII).

San Agustín.

Quocirca, etiamsi habuerunt servos *iusti patres nostri*, sic administrabant domesticam pacem, ut *secundum haec temporalia bona, filiorum sortem a servorum condicione distinguerent*; ad Deum autem colendum, in quo *aeterna bona speranda* sunt, *omnibus domus suae membris pari* dilectione consulerent (*De civ.*).

La dependencia ideológica y aun literal de Leandro respecto de ambas fuentes parece cierta. De San Jerónimo procede la hipótesis de admitir esclavas, *ancillulae*, a la vida religiosa: si algunas siervas vinieren a abrazar tu género de vida, no les hagas sentir la diferencia de condición; entren contigo en un plan de igualdad y libertad cristianas, ya que todas participan del Cuerpo de Christo [33]. El ejemplo escriturístico sobre la práctica de los antiguos Patriarcas, se toma directamente de San Agustín. Reconocido el estilo de San Leandro ante sus fuentes, de tomar las ideas, evitando la coincidencia terminológica, utilizando la misma argumentación y a lo sumo repitiendo, como quien no puede evitarlo, algunos términos del modelo, es fácil concluír que aquí se ha dado un caso de esta redacción. Lo denotan la comunidad de ideas y aun la coincidencia de algunas expresiones: *participación del Cuerpo de Cristo*, *erigirse en soberbia*, *provocar*, etc.

El pensamiento de San Leandro es en este punto el desarrollo de una sugerencia de San Jerónimo a la virgen Eustoquio, a que admita esclavas si se da el caso, a la profesión religiosa. La igualdad de profesión del uno, « paritas professionis » hace eco a la insinuación

[33] Es en el fondo la doctrina de San Pablo, *Ephes.* VI, 5-9, aplicada así por San Agustín: « Hominibus autem illo pacis ordine, quo aliis alii subiecti sunt, « sicut prodest humilitas servientibus, ita nocet superbia dominantibus ... « Ideoque apostolus etiam servos monet subditos esse dominis suis et ex animo « eis cum bona voluntate servire; ut scilicet si non possunt a dominis liberi « fieri, suam servitutem ipsi quodam modo liberam faciant, non timore sub- « dolo, sed fideli dilectione serviendo ... » *De civitate Dei*, XIX. 15.

del otro « comites propositi tui »; a todas nivela en unidad de estado la identidad del Esposo, de cuyo Cuerpo y Sangre participan todas de la misma suerte. El ejemplo de los Patriarcas, finalmente, tomado de San Agustín, viene a uniformar y fusionar las diversas clases sociales en el ambiente luminoso de un mismo destino de vida sobrenatural.

A la luz de esta derivación patrística desaparece en gran parte, si no me engaño, la altivez erguida visigótica, que se ha ponderado en este capítulo de la Regla de San Leandro. Si algún gesto altanero queda todavía, resabio indeleble de la sangre, el espíritu regular se esfuerza por abatirlo a la sumisión del yugo evângélico en la nueva vida.

También la *Regula Tarnatensis* vino a beber en la de San Agustín una doctrina análoga y legislación paralela:

> Clientem vero et famulum, aut parentem secum exhibens, si postulet in consortio religionis admitti, simili examinatione probatum fratribus convenit aggregari: et qui fuerat ei ante in servitute subiectus, frater est in Domini positus servitio computandus, quia *apud Deum*, ut Apostolus docet, *nulla est acceptio personarum*. Ille tamen qui de humili condicione est in germanitatis aequalitate susceptus, non aliquo elationis superbiat, sed per humilitatem in eo quae bona sunt convalescant: et non solum ei cui aequalis effectus est, sed fraternitati omni, ut verus famulus Christi cum pietate et humilitate deserviat.
>
> Quia sicut is, qui maior esse videbatur in saeculo, per humilitatis affectum frater vocatur ex Domino, ita ille sui memor condicionem suam, non altiora petendo despiciat, sed testimonio humilitatis exaltet, ut apud Deum inveniat gratiam (I).

San Isidoro en cambio no admite distinción de clases en su *Regla*. La prescripción del capitulo IV, 3, es decisiva en este sentido. No hay más preferencias de nigún género en el claustro que la antigüedad de vocación.

Y esto es cuanto tratábamos de exponer acerca de las fuentes de la obra *De institutione virginum* de San Leandro y de la aplicacion de este procedimiento a esclarecer algunos puntos oscuros de la misma. Con ello, esperamos, se manifiesta una nueva faceta de su estilo, relacionado con su originalidad: adhesión al legado doctrinal patrístico, sin dependencia servil e impersonal; con elaboración más bien independiente y ulterior en no pocos matices característicos.

ARNOLD VAN LANTSCHOOT, CAN. REG. PRAEM.

FRAGMENTS COPTES D'UNE HOMÉLIE DE JEAN DE PARALLOS CONTRE LES LIVRES HÉRÉTIQUES

On ne sait en somme que fort peu de chose de la vie de Jean de Parallos. Sévère d'Ašmūnayn, dans son *Histoire des patriarches d'Alexandrie*[1], lui donne une simple mention, comme évêque en renom sous le patriarche Damien (578–604)[2]. Le *Synaxaire alexandrin* est plus prolixe[3]: au 19 de kīhak, jour où l'Église copte célèbre la mémoire de Jean, il est rapporté que celui-ci était de noble descendance et se distinguait par sa charité. Ayant fait la connaissance d'un ascète, Jean prit goût à la vie monastique, distri-

---

[1] Éditée par B. EVETTS, *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, dans *Patrologia orientalis*, t. I, Paris, 1907, p. 477; C. F. SEYBOLD, *Severus ben el Moqaffa' Historia patriarcharum Alexandrinorum*, dans *Corpus scriptorum christianorum orientalium*, scriptores arabici, series III, t. IX (textus), Beyrouth, 1904, p. ١٠٠, et *Severus ibn al Muqaffa' Alexandrinische Patriarchengeschichte*, Hambourg, 1912, p. 92.

[2] Sur ce patriarche, cf. J. MASPERO, *Histoire des patriarches d'Alexandrie*, dans *Bibliothèque de l'École des Hautes-Études*, fasc. 237, Paris, 1923, pp. 278–317, et H. E. WINLOCK-W. E. CRUM, *The Monastery of Epiphanius at Thebes*, t. I, New-York, 1926, p. 98.

[3] Voir J. FORGET, *Synaxarium Alexandrinum*, dans *Corp. laud.*, scriptores arabici, series III, t. XVIII (textus, pars 1), Beyrouth, 1905, pp. ١٦٥ sq.; RENÉ BASSET, *Le synaxaire arabe jacobite*, dans *Patrologia orientalis*, t. III, Paris, 1909, pp. 486–489. Cfr. aussi PHILOTHÉE AL-MAQĀRĪ et MICHEL AL-MAQĀRĪ, كتاب الصادق الامين في اخبار القديسين, t. I, Le Caire, 1913, pp. ٢٣٥, ٢٣٦.

bua son avoir aux pauvres et alla vivre au monastère de Saint-Macaire dans le désert de Scété, sous l'obédience de l'higoumène Daniel (env. 485–575)[4].

Élevé par après à l'épiscopat[5], il occupa le siège de Parallos[6] et se signala par son zèle à ramener au bercail les brebis égarées, parmi lesquelles sept sectes dissidentes (ou cinq, d'après une variante), et à lutter contre les fausses doctrines divulguées par deux moines visionnaires qui affirmaient être inspirés, l'un par l'archange saint Michel, l'autre par le prophète Habacuc. Il fit une guerre sans merci aux livres hérétiques qui circulaient dans les églises[7] et les Mélétiens lui causèrent plus d'un souci[8]. Sa fin fut toute pacifique[9].

---

[4] Sur Daniel, cf. P. VAN CAUWENBERG, *Étude sur les moines d'Égypte*, Paris–Louvain, 1914, pp. 10 sq., 22–29, 84 sq.; H. G. EVELYN WHITE, *The Monasteries of the Wâdi 'n Natrûn*, t. II, New-York, 1932, pp. 241–251.

[5] Fit-il partie de la fournée des 70 évêques ordonnés par Pierre IV (575–577) dès son accession au patriarcat d'Alexandrie, et dont Jean d'Éphèse, et Michel le Syrien à sa suite, parlent en termes assez méprisants ? Cf. J. MASPERO, *op. laud.*, pp. 51, 59, 245 sq.

[6] Sur Parallos, cf. J. MASPERO et G. WIET, *Matériaux pour servir à la géographie de l'Égypte*, première série, dans *Mémoires de l'Institut français d'archéologie orientale au Caire*, t. XXXVI, Le Caire, 1919, pp. 41 et 42.

[7] Ce dont témoigne également Sévère d'Ašmūnayn. كتاب الدر الثمين في ايضاح الدين (éd. Murqus Ğirğis), Le Caire, 1925, p. ٢٤٦: كما قد الفوا ميامر كثيرة كذابة ابطلها الاب القديس انبا يوحنا اسقف البرلس واخرجها من الديارة المقدسة وحرقها بالنار « de même que furent composés des discours nombreux mensongers que détruisit le saint père apa Jean, évêque de Parallos; il les fit sortir des saints monastères et les brûla dans le feu ». – Le chapitre IX de cet ouvrage de Sévère (pp. ٢٤٠–٣٦١) est consacré à l'analyse et à la réfutation d'un discours sur l'investiture de l'ange Mouriel en qualité d'Ange de la mort, discours censé prononcé par le patriarche Théophile d'Alexandrie; cf. G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, t. I (*Studi e Testi*, t. 118), Città del Vaticano, 1944, p. 467. L'apocryphe en question, mais attribué à Timothée d'Alexandrie, a été conservé en copte par le ms. British Museum or. 7025, ff. 1 *r*–32 *v*; il fut publié et traduit par E. A. WALLIS BUDGE, *Discourse on Abbatôn by Timothy Archbishop of Alexandria*, dans *Coptic Martyrdoms etc. in the Dialect of Upper Egypt*, Londres, 1914, pp. lxviii–lxxii (introduction), 225–248 (texte), 474–496 (traduction).

[8] Cf. EVELYN WHITE, *op. laud.*, p. 249.

[9] Deux hymnes du Difnār (cf. DE LACY O' LEARY, *The Difnar of the Coptic Church*, fasc. 1, Londres, 1926, pp. 90, 91) célèbrent la mémoire de Jean de Parallos et rappellent la plupart de ses faits et gestes.

De la campagne menée par Jean contre les livres hérétiques un écho nous était parvenu grâce à un feuillet copte de la Bibliothèque nationale de Paris: fonds copte 131[1], f. 15[10]; ce feuillet en effet portait au verso le titre et l'incipit d'une homélie composée par l'évêque de Parallos pour mettre ses ouailles en garde contre le danger des lectures pernicieuses. Nous fûmes assez heureux pour identifier une partie de ce même sermon dans le fonds copte de la Bibliothèque nationale de Vienne, notamment huit feuillets cotés K 9831 - K 9838; ils formaient le quaternion ⲗ̅ du ms. auquel appartenait le feuillet de Paris, et se rattachaient immédiatement à ce dernier qui, lui, terminait le cahier ⲩ̅.

Ces feuillets de parchemin mesurent actuellement de 304 à 309 sur 235 à 245 mm.; l'espace réservé à l'écriture couvre une aire approximative de 230 × 160 mm.; la distance initiale des deux colonnes d'écriture, comportant de 24 à 27 lignes, oscille entre 90 et 95 mm. Quatre lignes verticales, imprimées à la pointe sèche sur le côté chair, délimitent l'espace réservé aux colonnes; de même, des traits horizontaux, la plupart du temps de deux en deux lignes, sans norme bien fixe, sont destinés à servir de guide au copiste dans sa transcription du texte. La pagination va de ⲙ̅ⲍ̅ à ⲝ̅ⲃ̅ (pour ⲝ̅ⲩ̅) et la page initiale du cahier ⲗ̅ présente dans la marge supérieure l'inscription ⲓ̅ⲥ̅ ⲭ̅ⲥ̅, entre laquelle est intercalé un ornement en entrelacs. Le texte est tracé en onciale allongée, du type x[e]-xi[e] siècle; le titre, portant en chef une bande en entrelacs, est écrit en petite onciale penchée. Les lettres majuscules du texte, assez fréquentes, débordent en marge et la fin des paragraphes est quelquefois marquée d'un trait horizontal. Le scribe s'est servi des couleurs rouge, verte et jaune pour rehausser les ornements; les majuscules, la lettre ⲫ, les tirets au dessus des chiffres ou des abréviations, et la ponctuation sont relevés de rouge. Dans l'édition du texte, l'orthographe du scribe a été scrupuleusement respectée. Les lettres pointées sont celles dont la lecture est douteuse.

L'intérêt des fragments de cette homélie copte, outre celui de nous donner quelques détails sur les controverses doctrinales qui agitaient l'Égypte à l'époque de Jean, réside principalement dans le fait qu'ils nous livrent le titre de cinq ouvrages apocryphes, nés

---

[10] Cf. De Lacy O' Leary, *Littérature copte*, dans F. Cabrol-H. Leclercq, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. IX, Paris, 1930, col. 1610.

sans doute sur le sol d'Égypte, et plus particulièrement dans le Sa'īd, à savoir: l'**Investiture de** (l'archange) **Michel,** le **Kerygma de Jean,** la **Jubilation**[11] **des apôtres,** les **Enseignements d'Adam,** le **Conseil du Sauveur.**

Le premier de ces ouvrages doit sans nul doute être identifié avec le Livre de l'investiture de saint Michel archange conservé par les mss. Pierpont Morgan, en sahidique dans le codex M 593[12] et (partiellement) en fayyoumique dans le codex M 614[13]; le titre correspond de part et d'autre et les idées combattues par Jean de Parallos dans son homélie se rattachent aux prétendues révélations mises en circulation par cet apocryphe. Pour le Kerygma de Jean, la Jubilation des apôtres, les Enseignements d'Adam et le Conseil du Sauveur, le manque total de détails autorise toutes les suppositions, en attendant que la découverte d'autres fragments de l'homélie, ou celle d'un de ces apocryphes, circonscrive un jour le domaine des hypothèses.

Le sujet traité a amené Jean à exposer ses idées sur l'angélologie, en particulier sur la création des anges; comme on le verra par la lecture des fragments, sa conception sur ce point se laisse harmoniser avec celle d'Origène, de saint Basile, de saint Grégoire de Nazianze, de saint Jean Chrysostome et d'autres[14].

D'après la tradition chrétienne d'Égypte et d'Éthiopie, l'héritage littéraire de Jean de Parallos[15] comporte, outre l'homélie contre les livres pernicieux, les ouvrages suivants: une homélie sur le Jugement dernier[16], une homélie ayant pour thème « Le Seigneur se

---

[11] **cωϐε** signifie « rire, jouer, se moquer »; ignorant le sujet traité par cet apocryphe nous avons interprété **cωϐε** provisoirement par « Jubilation »; la lecture du mot dans le ms. n'offre aucun élément douteux.

[12] *Bybliothecae Pierpont Morgan codices coptici photographice expressi*, t. XXIII, Rome, 1922, pl. 5-64 (ff. 1 *r*-30 *v*).

[13] *Ibid.*, t. XXIV.

[14] Cf. DIONYSII PETAVII, *Theologicorum dogmatum tomus tertius*, Paris, 1644, pp. 86-94; A. VACANT-E. MANGENOT, *Dictionnaire de théologie catholique*, t. I, Paris, 1909, s. v. *Ange*, col. 1193 sq.

[15] Caractérisé assez sommairement par J. Maspero (*op. laud.*, p. 51) de « panégyriques de saints ». – Pour les œuvres de Jean conservées en arabe, voir G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, t. I, pp. 467, 468.

[16] Codex Vatican arabe 90; cf. G. LEVI DELLA VIDA, *Ricerca sulla formazione del più antico fondo dei manoscritti orientali della Biblioteca Vaticana*, dans *Studi e testi*, t. 92, Città del Vaticano, 1939, p. 75. Nous comptons publier cette homélie prochainement.

réjouira dans toutes ses œuvres (Ps. 103, 31), et celui qui est libéral envers moi est le Seigneur » (cf. Ps. 114, 7), citée dans l'exorde de l'homélie précédente[17], treize anathèmes conservés par la *Confessio Patrum*[18], une courte homélie sur la Foi sainte et droite[19], un extrait inséré dans le florilège dogmatique éthiopien denommé **ሃይማኖት ፡ ርትዕት** « Fides recta »[20] et une vie de sainte Damienne[21].

Divers témoignages manuscrits de la *Confessio Patrum*, que nous avons eu l'occasion d'examiner, assignent comme source aux treize anathèmes tantôt une homélie de Jean sur l'Ordonnance de l'Église: في الميمر الذى قاله في ترتيب الكنيسة[22], tantôt une petite homélie au sujet de l'Ordonnance de l'Église et la norme de la vraie Foi: **በውስተ ፡ ድርሳኑ ፡ ንዑስ ፡ ዘተናገረ ፡ በእንተ ፡ ሥርዓተ ፡ ቤተ ፡**

---

[17] Vat. arab. 90, f. 1 *r*.

[18] Un gros florilège dogmatique encore inédit dont G. Graf a donné une analyse dans *Zwei dogmatische Florilegien der Kopten* (*Orientalia christiana periodica*, t. III), Rome, 1937, pp. 50 et 345–402. La *Confessio Patrum* est conservée en arabe (اعتراف الاباء) et en éthiopien (**ሃይማኖት ፡ አበው**); son texte original copte ne nous est pas parvenu, du moins, aucun fragment copte de cet ouvrage n'a pas encore, à ma connaissance, été signalé.

[19] **ድርሳን ፡ ዘይረሰ ፡ ባቲ ፡ ዮሐንስ ፡ ዘሀገረ ፡ ቡርልስ ፡ በእንተ ፡ ሃይማኖት ፡ ቅድስት ፡ ወርትዕት ።** L'homélie est annexée aux treize anathèmes dans les mss. éth. British Museum or. 783 et Add. 24.988 (cf. W. Wright, *The Catalogue of the Ethiopic Manuscripts in the British Museum*, Londres, 1877, pp. 234 et 235); elle ne fait que reproduire ces mêmes anathèmes.

[20] Cf. *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico asservantur*, pars tertia (A. Dillmann), Londres, 1847, p. 21.

[21] *Ibid.*, pars secnnda (W. Cureton et C. Rieu), Londres, 1846, p. 759; G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, t. I, p. 468. À propos de cette vie, C. Rieu appelle l'auteur « Johannes, dictus Ni'mat Allah, episcopus Bryllensis », et ce surnom a été repris par H. Zotenberg (*Catalogue des mss. éthiopiens de la Bibliothèque Nationale*, Paris, 1877, p. 152, col. a) et I. Guidi (*Oriens christianus*, t. IV, 1904, p. 433, note), mais cette appellation a pour origine une distraction: يوحنا المدعو بنعمة الله اسقف البرلس signifie simplement « Jean, appelé par la grâce de Dieu évêque de Parallos »; voici un autre exemple: انا الحقير كيرلس عبد يسوع المسيح المدعو بنعمة الله واحكامه بطريركا على الكرسى المرقسى « Moi, l'humble Cyrille, serviteur de Jésus-Christ, appelé par la grâce de Dieu et ses lois en (qualité de) patriarche sur le siège de Marc » (Vat. ar. 150, f. 104 *v*).

[22] Université de Cambridge Add. 3288, f. 221 *v* (W. Wright, *A Catalogue of the Syriac Manuscripts . . . of the University of Cambridge*, t. II, Cambridge, 1901, p. 938); ms. Mingana, christ. arab. 67, f. 307 *v* (A. Mingana, *The Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts*, t. II, Cambridge, 1936, p. 55).

ከርስቲያን ፡ ወሕገ ፡ ሃይማኖት ፡ ርትዕት [23], tantôt encore, d'après une variante qui ne manque pas d'intérêt: في الميمر الصغير الذى قاله في اخراج الكتب البطالة [24], ils seraient extraits « de la petite homélie qu'il prononça au sujet de l'expulsion des livres mensongers ». Ce dernier témoin laisse ainsi supposer que ces anathèmes faisaient partie intégrante de notre homélie [25].

Il nous reste à accomplir un devoir bien agréable, celui de remercier cordialement Monsieur Walter Till pour les renseignements paléographiques qu'il nous a communiqués au sujet des fragments de Vienne; c'est grâce aussi à son aimable collaboration que la colonne de gauche de K 9838 v° a pu être déchiffrée, car la photographie de cette page, toute excellente qu'elle fût, ne permettait, vu l'état de conservation de ce feuillet, de lire intégralement que les dernières lignes.

---

[23] Paris éth. 111, f. 120 *v* (H. ZOTENBERG, *op. laud.*, pp. 124, 125).

[24] Vatican arabe 101, f. 5 *r*; de même f. 392 *v*, mais sans البطالة .

[25] Signalons encore que la tradition littéraire éthiopienne cite un Jean, évêque de Parallos parmi ceux qui ont collaboré à la rédaction du Synaxaire alexandrin qui se trouve à la base de la recension éthiopienne: « . . . Livre du *Synaxare*, c'est-à-dire Recueil, que nos pères, les docteurs de la Sainte Église, le Père illustre Abbâ MICHEL, évêque des villes d'Athrib et Malig, et JEAN, de Bourlos, et d'autres Pères ont puisé et recueilli dans toutes les vies . . » (H. ZOTENBERG, *op. laud.*, p. 152).

E. A. Wallis Budge (*The Book of the Saints of the Ethiopian Church*, t. I, Cambridge, 1928, p. xv) fait de ce Jean le contemporain de Michel tout en l'identifiant avec le Jean de Parallos commémoré par le synaxaire au 19 de kīhak et mort vers le début du VII[e] siècle; ce qui n'est pas admissible, Michel ayant vécu au XIII[e] siècle (cf. F. COELN, *Der Nomokanon Mīhā'īls von Malīg*, dans *Oriens christianus*, t. VI, Rome-Leipzig, 1906, pp. 75 sq., et G. GRAF, *Zur Autorschaft des arabischen Synaxars der Kopten*, dans *Orientalia*, t. IX, nova series, Rome, 1940, p. 241). H. Zotenberg (*loc. laud.*), avec plus de raison, voit en ce personnage l'auteur de la rédaction développée du synaxaire alexandrin que nous a transmise le synaxaire éthiopien; du moins, il aurait amplifié l'ouvrage de Michel d'Atrib et de Malīğ; et, pour lui, « il n'est pas certain que Jean, évêque de Bourlos, surnommé Ni'mat-Allah (cf. supra), soit le même que l'auteur du synaxare ». L'opinion de H. Zotenberg est partagée (renseignement aimablement communiqué par le R. P. J. Simon, S. J.) par G. Duensing, dans sa dissertation *Liefert das äthiopische Synaxar Materialien zur Geschichte Abessiniens*, Göttingen, 1900, pp. 8, 9.

Paris, copte 131[1], f. 15 *v*°.

ⲙ̄ⲍ̄ ⲅ̄[1]

\- - - - - - - - - - - -
Ⲟⲩⲗⲟⲅⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲉⲡⲉⲛ
ⲡⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲛ̄ⲉⲓ
ⲱⲧ ⲉⲧⲧⲁïⲏⲩ
ⲕⲁⲧⲁⲥⲙⲟⲧ ⲛⲓⲙ
ⲁⲡⲁ ïⲱϩⲁⲛⲛⲏⲥ
ⲡⲉⲡïⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲛ̄ⲛ̄
ⲡⲁⲣⲁⲗⲗⲟⲩ · ⲉϥ
ϣⲁϫⲉ ⲉⲧⲃⲉⲡⲁⲣ
ⲭⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲉⲧⲟⲩ
ⲁⲁⲃ ⲙⲓⲭⲁⲏⲗ ·
ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲃⲉⲡ̄ϫⲱ
ⲱⲙⲉ ⲙ̄ⲙⲛ̄ⲧⲣⲉϥ
ϫⲓⲟⲩⲁ ⲛ̄ⲛ̄ϩⲁⲓⲣⲉ
ϯⲕⲟⲥ · ⲉⲧⲟⲩⲱϣ
ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ϩⲛ̄ⲛⲉⲕ
ⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲛ̄ⲛⲟⲣ
ⲑⲟⲗⲟⲝⲟⲥ ϩⲛ̄ⲟⲩ
ⲉⲓⲣⲏⲛⲏ ⲛ̄ⲧⲉ
ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϩⲁⲙⲏⲛ
\- - - - - - - - - - - -
Ⲛⲉⲧⲉⲡⲉⲓⲑⲩⲙⲓⲁ
ⲛ̄ϫⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄
ⲧⲁⲕⲧⲓⲛ ⲙ̄
ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲛ̄ⲁ
ⲗⲏⲑⲓⲛⲟⲛ · ⲛ̄ⲁ
ⲧϣϩⲱⲛ ⲉⲣⲟϥ

ⲛ̄ⲧⲉⲧⲣⲓⲁⲥ
ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ϣϣⲉ
ⲟⲩⲛ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲉ
ⲧⲣⲉⲩϫⲓⲃⲟⲧⲉ
ⲉⲛϣⲁϫⲉ ⲧⲏ
ⲣⲟⲩ ⲉⲧⲥⲏϩ ϩⲛ̄
ⲛ̄ϫⲱⲱⲙⲉ
ⲙ̄ⲙⲛ̄ⲧ
ⲣⲉϥϫⲓⲟⲩⲁ
ⲛⲁï ⲛ̄ⲧⲁⲛ̄ⲣⲕⲁ
ⲧⲏⲥ ⲛ̄ⲧⲁⲛⲟ
ⲙⲓⲁ ⲕⲁⲁⲩ ⲉϩⲣⲁ[ⲓ]
ⲛⲁï ⲉⲧⲟ ⲛ̄ⲕⲁ
ⲕⲉ ϩⲙ̄ⲡⲕⲁⲕⲉ
ⲙ̄ⲡⲉⲩⲉⲓⲱⲧ
ⲡⲇⲓⲁⲃⲟⲗⲟⲥ
Ⲕⲁⲧⲁⲑⲉ ⲉⲧⲉϥ
ϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲛ̄ϭⲓ
ⲡⲗⲁⲥ ⲙⲡⲉⲥϯ
ⲛⲟⲩϥⲉ ⲡⲁⲩⲗⲟⲥ :-
Ⲡⲉϫⲁϥ ⲅⲁⲣ ϫⲉⲟⲩ
ⲗⲉ ⲧⲙⲛ̄ⲧ
ϣⲃⲏⲣ ⲙ̄ⲡⲟⲩⲟ
ⲉⲓⲛ ⲙⲛ̄ⲡⲕⲁⲕⲉ
ⲏ̄ ⲁϣⲧⲉ ⲧⲙⲉ
ⲣⲓⲥ ⲛ̄ⲟⲩⲡⲓⲥⲧⲟⲥ

[1] Notae ⲙ̄ⲍ̄ (plagulae) et ⲅ̄ (quatern.) necnon ornamenta vestigia reliquerunt in folio K 9831 *r*.

Vienne, K 9831, *r°*.

ⲗ̅ ⲓ̅ⲥ̅

ⲙⲛⲟⲩⲁⲡⲓⲥⲧⲟⲥ ·
ⲏ̅ ⲟⲩⲡⲉ ⲡϣⲱ
ⲛ̅ϥ ⲙ̅ⲡⲣⲡⲉ ⲙ̅
ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ · ⲙⲛ̅
ⲃⲉⲗⲉⲁⲣ --
Ⲉⲧⲃⲉⲡⲁϊ ⲁⲥⲉⲣⲁ
ⲛⲁϊ ϩⲱ̅ ⲉⲧⲣⲁⲧⲁ
ⲙⲱⲧⲛ̅ ⲙ̅ⲙⲁ
ⲑⲏⲧⲏⲥ · ⲙ̅
ⲧⲙⲛ̅ⲧⲉⲩⲥⲉⲃⲏⲥ
ⲙⲁⲗⲗⲟⲛⲧⲉ ⲛ̅
ϣⲏⲣⲉ ⲙ̅ⲡⲟⲩⲟ
ⲉⲓⲛ · ⲁⲩⲱ ⲛ̅
ϣⲏⲣⲉ ⲙ̅ⲡⲉϩⲟⲟⲩ
Ⲉⲧⲃⲉⲛⲁⲓ ⲛ̅ϯⲙⲓ
ⲛⲉ · ⲛ̅ⲧⲁⲩⲧⲟⲗⲙⲁ [2]
ⲉϫⲓⲟⲩⲁ ⲉⲡⲛⲟⲩ
ⲧⲉ · ⲡⲣⲉϥⲥⲱ
ⲛ̅ⲧ̅ ⲛ̅ⲟⲩⲟⲛ
ⲛⲓⲙ --
Ϩⲛ̅ⲟⲩⲙⲉ ⲅⲁⲣ ⲥⲉϩⲟ
ⲟⲩ ⲛ̅ϭⲓ ⲙ̅ⲙⲛ̅ⲧ
ⲣⲉϥϫⲓⲟⲩⲁ ⲛ̅ⲛⲉ
ⲧ̅ⲙⲙⲁⲩ · ⲛ̅ϩⲟⲩ
ⲟ ⲉⲛⲓ̈ⲟⲩⲇⲁⲓ ⲙ̅ⲛ̅
ⲛ̅ϩⲉⲗⲗⲏⲛ ⲙ̅
ⲡⲁⲣⲁⲛⲟⲙⲟⲥ ⲉⲧ

ⲭ̅ⲥ̅ ⲙ̅ⲏ̅

ϫⲁϩⲙ̅ · ⲁⲩⲥϩⲁϊ
Ⲅⲁⲣ ⲛ̅ϩⲉⲛϫⲱⲱ̅
ⲙⲉ ⲙ̅ⲙⲛ̅ⲧⲣⲉϥϫⲓ̈
ⲟⲩⲁ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲉ
ⲛⲁⲓⲛⲉ ·
Ⲡⲉⲧⲟⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉ
ⲣⲟϥ ϫⲉⲡⲧⲁϩⲟ
ⲉⲣⲁⲧϥ ⲙ̅ⲙⲓ̈ⲭⲁ
ⲏⲗ --
Ⲙⲛ̅ⲡⲕⲉⲣⲏⲕⲙⲁ
ⲛ̅ⲓ̈ⲱϩⲁⲛⲛⲏⲥ
Ⲙⲛ̅ⲡⲥⲱⲃⲉ ⲛ̅ⲛⲁ
ⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ·
Ⲙⲛ̅ⲛⲉⲥⲃⲟⲟⲩⲉ ⲛ̅ⲁ
ⲗⲁⲙ · ⲙ̅ⲛ̅ⲡϣⲟ
Ϫⲛⲉ ⲙ̅ⲡⲥⲱⲧⲏⲣ
Ⲙⲛ̅ⲛϣⲁϫⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ
ⲛ̅ⲃⲗⲁⲥⲫⲩⲙⲓⲁ
ⲛ̅ⲧⲁⲩⲥϩⲁⲓⲥⲟⲩ
Ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲕⲱ ⲛ̅
ⲥⲱⲟⲩ ⲙ̅ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ
ⲛ̅ⲛⲉⲅⲣⲁⲫⲏ ⲉ
ⲧⲟⲩⲁⲁⲃ · ⲛ̅ⲧⲉ
ⲛⲉⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ
ⲙ̅ⲛ̅ⲛⲁⲡⲟⲥⲧⲟ
ⲗⲟⲥ ⲙ̅ⲛ̅ⲛⲓ̈ⲟⲧⲉ

[2] ⲩ add. supra lin.

Vienne, K 9831, *v*°.

ⲙ̄ⲑ̄

ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛⲣⲉϥϯ
ⲥⲃⲱ · ⲛ̄ⲧⲉⲕ
ⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲛⲁï
ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲟⲧⲟⲩ
ⲁⲥⲧⲁϫⲣⲟ ⲛ̄ϭⲓ
ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲛ̄ⲟⲣ
ⲑⲟⲧⲟⲝⲟⲥ · ⲁⲩⲱ
ⲁⲩϭⲙϭⲟⲙ ϩ̄ⲛ̄
ⲛⲁⲣⲉⲧⲏ ⲧⲏ
ⲣⲟⲩ ⲉⲧⲉⲣⲁⲛⲁϥ
ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ - -
Ⲁⲩⲧⲟⲗⲙⲁ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ϭⲓ
ⲛ̄ϩⲁïⲣⲏϯⲕⲟⲥ
ⲉⲑⲟⲟⲩ ⲉϫⲱ ⲛ̄
ϩⲉⲛⲅⲣⲁⲫⲏ
ⲛⲁï ⲉⲧⲙⲉϩ ⲛ̄
ⲥⲁϩⲟⲩ ϩⲓⲥⲓϣⲉ
ⲛⲁï ⲉⲣϣⲁⲛ
ⲛ̄ϩⲁⲡⲗⲟⲩⲥ
ⲙⲉⲗⲉⲧⲁ ⲛ̄ϩⲏ
ⲧⲟⲩ · ϩⲛ̄ⲛ̄ϯⲙⲉ[3]
ⲙⲛ̄ⲙ̄ⲡⲟⲗⲓⲥ ·
ⲛ̄ⲧⲉⲕⲏⲙⲉ · ⲛ̄
ⲥⲉⲥⲱⲧⲙ̄ ⲉⲣⲟⲟⲩ
ⲛ̄ϭⲓϩⲟïⲛⲉ ⲛ̄
ⲛⲉⲥⲡⲟⲩⲇⲁⲓⲟⲥ ·
ϣⲁⲩⲙⲉⲉⲩⲉ ϫⲉ
ϩⲉⲛⲙⲉⲛⲉ ⲛⲉⲩ
ϣⲁϫⲉ · ⲉⲧⲟⲩ
ⲥⲱⲧⲙ ⲉⲣⲟⲟⲩ
ⲛ̄ϩⲏⲧⲟⲩ ·
Ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧⲉⲣⲟⲩ
ⲧⲁⲙⲟï ⲉⲡⲁï
ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲛ̄
ϩⲉⲛⲣⲱⲙⲉ ⲛ̄
ⲣⲉϥϣ̄ⲙ̄ϣ̄ⲉ
ⲛⲟⲩⲧⲉ · ϫⲉⲥⲉ
ⲱϣ ϩⲛ̄ⲛⲓϫⲱ
ⲱ̄ⲙⲉ ⲛ̄ϯⲙⲓ
ⲛⲉ · ⲛ̄ⲥⲉⲥⲟⲟⲩⲛ
ⲁⲛ ⲙ̄ⲡⲧⲁⲕⲟ
ⲉⲧϣⲟⲟⲡ ⲛ̄
ϩⲏⲧⲟⲩ ·
Ⲗⲟⲓⲡⲟⲛ ⲁⲡϩⲱⲃ
ϯϩⲧⲟⲣ ⲉⲣⲟï
ⲉⲧⲣⲁⲧⲁⲙⲱ
ⲧⲛ̄ ⲱ̄ ⲛ̄ⲣⲉϥ
ϣⲙ̄ϣⲉⲛⲟⲩⲧⲉ
ⲉⲧⲃⲉⲛ̄ϣⲁϫⲉ

[3] ⲛ[2] script. supra lin.

Vienne, K 9832, *r°*.

ⲛ

ⲛⲥⲱⲱϥ ⲛⲁï
ⲉⲧⲥⲏϩ · ϩⲛ̄
ⲛ̄ⲭⲱⲱⲙⲉ
ⲉⲧⲥⲧⲏⲩ ⲉⲃⲟⲗ
ⲛ̄ⲛⲉⲧⲙ̄ⲙⲁⲩ
Ϫⲉⲕⲁⲥ ⲛ̄ⲛⲉⲩⲧⲁ
ⲕⲟ · ⲛ̄ϭⲓⲛⲉⲧⲛ̄
ϩⲏⲧ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄
ⲧⲙⲉⲣⲓⲥ ⲉⲧϫⲁ
ϩⲙ̄ ⲛⲛⲉⲧⲙ̄
ⲙⲁⲩ : --
Ⲉⲓⲉⲓⲣⲉ ⲙ̄ⲡⲙⲉⲉⲩⲉ
ⲛ̄ⲧⲉⲥⲙⲏ ⲛ̄ϩⲟ
ⲧⲉ ⲉⲧⲙ̄ⲙⲁⲩ
ⲉⲧϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ
ϩⲓⲧⲛ̄ⲡⲉⲡⲣⲟ
ⲫⲏⲧⲏⲥ ïⲉⲥⲉ
ⲕⲓⲏⲗ ·
Ϫⲉⲛ̄ⲧⲟⲕ ϩⲱⲱⲕ
ⲡϣⲏⲣⲉ ⲙ̄ⲡⲣⲱ
ⲙⲉ ⲁïⲕⲁⲁⲕ[4] ⲛ̄ ·
ⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲏï
ⲡⲓⲏⲗ · ⲁⲩⲱ
ⲕⲛⲁⲥⲱⲧⲙ̄ ⲉⲩ
ϣⲁϫⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄

ⲧⲁⲧⲁⲡⲣⲟ · ⲛ̄ⲧ
ⲁⲡⲉⲓⲗⲏ ⲛⲁⲩ
ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲟⲟⲧ ·
ⲉⲛⲧ̄ⲧⲙ̄ⲭⲟⲟⲥ
ⲙ̄ⲡⲁⲛⲟⲙⲟⲥ
ϫⲉϩⲛ̄ⲟⲩⲙⲟⲩ
ⲕⲛⲁⲙⲟⲩ --
Ⲁⲩⲱ ⲡⲁⲛⲟⲙⲟⲥ
ⲉⲧⲙ̄ⲙⲁⲩ · ⲛ̄ϥ
ⲧⲙ̄ⲕⲟⲧϥ ⲉⲃⲟⲗ
ϩⲛ̄ⲧⲉϥⲡⲟⲛⲏ
ⲣⲓⲁ · ⲁⲩⲱ ⲛ̄
ⲧⲟϥ ⲙⲛ̄ ⲡïⲁⲛⲟⲙⲟⲥ[5]
ⲛϥⲙⲟⲩ ϩⲛ̄ⲧⲉϥ
ⲁⲛⲟⲙⲓⲁ ϯⲛⲁ
ϣⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲥⲁⲡⲉϥ
ⲥⲛⲟϥ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲟ
ⲟⲧⲕ --
Ⲁⲩⲱ ⲉⲕϣⲁⲛϫⲟ
ⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲁⲛⲟⲙⲟⲥ
ⲛ̄ϥⲧⲙ̄ⲕⲟⲧϥ
ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ⲧⲉϥⲁ
ⲛⲟⲙⲓⲁ ⲛ̄ⲧⲟⲕ
ⲙⲉⲛ ⲕⲛⲁⲧⲟⲩ
ϫⲟ ⲛ̄ⲧⲉⲕⲯⲩⲭⲏ

[4] ⲁ[3] insertum inter vicinas litteras.
[5] ï et ⲟⲙⲟⲥ al. man.

Vienne, K 9832, *v°*.

ⲛ̄ⲁ̄

ϫⲉϯⲟⲩⲉϣⲡⲙⲟⲩ
ⲁⲛ ⲙⲡⲣⲉϥⲣⲛⲟ
ⲃⲉ · ⲛ̄ⲑⲉ ⲧⲣⲉϥ
ⲕⲧⲟϥ ⲛϥⲙⲉ
ⲧⲁⲛⲟⲉⲓ · ⲡⲉϫⲉ
ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲡⲡⲁⲛ
ⲧⲱⲕⲣⲁⲧⲱⲣ
Ⲓⲁⲕⲱⲃⲟⲥ ⲟⲛ ⲡⲁ
ⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ
ϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ · ϫⲉ
ⲡⲉⲧⲥⲟⲟⲩⲛϭ̄ⲉ̄
ⲛ̄ⲣⲡⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩϥ
ⲛϥⲉⲓⲣⲉ ⲙ̄ⲙⲟϥ
ⲁⲛ · ⲟⲩⲛⲟⲃⲉ
ⲛⲁϥⲡⲉ --
Ⲟⲩⲕⲟⲩⲛ[6] ϣϣⲉ
ⲉⲣⲟⲛ ⲉⲧⲁⲙⲱ
ⲧⲛ̄ ⲉⲡϣⲁϫⲉ
ϩⲛⲟⲩⲧⲁϫⲣⲟ
Ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧⲱⲧⲛ̄
ϩⲱⲧⲧⲏⲩⲧⲛ̄
ⲛ̄ⲧⲉⲧⲛ̄ⲥⲱ ·
ⲧⲙ̄ ⲉⲡϣⲁϫⲉ ·
ϩⲛⲟⲩϯϩⲧⲏϥ
Ⲧⲉⲅⲣⲁⲫⲏ ⲅⲁⲣ ⲉ
ⲧⲟⲩⲁⲁⲃ · ⲥϣⲓⲛⲉ
ⲛ̄ⲥⲁⲡⲧⲟⲕⲙⲁ
ⲥⲛⲁⲩ --
Ⲟⲩⲥⲁⲃⲉ ⲛ̄ⲣⲉϥϯ
ⲥⲃⲱ · ⲟⲩⲣⲉⲙ
Ⲛϩⲏⲧ ⲛ̄ⲣⲉϥϫⲓ̈
ⲥⲙⲏ · ϫⲉⲕⲁⲥ
ⲛ̄ⲛⲉⲡϩⲓⲥⲉ ⲙ̄
ⲡⲣⲉϥϯⲥⲃⲱ
ϣⲱⲡⲉ ⲉϥϣⲟⲩ
ⲉⲓⲧ · ϩⲓⲧⲛ̄
ⲧⲙⲛ̄ⲧⲁⲙⲉⲗⲏⲥ ⲛ̄
ⲛⲉⲧⲥⲱⲧⲙ̄ · [7]
Ⲁⲗⲗⲁ ⲙⲁⲗⲗⲟⲛ
ⲛ̄ⲧⲛ̄ϩⲁⲣⲉϩ
ⲉⲡϣⲁϫⲉ ⲙ̄ⲡⲗⲁⲥ
ⲙ̄ⲡⲉⲥϯⲛⲟⲩⲃⲉ
ⲡⲁⲩⲗⲟⲥ ⲡⲁⲡⲟⲥ
ⲧⲟⲗⲟⲥ[8] ⲙ̄ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄
ⲡⲁï ⲉⲧϫⲱ ⲙ̄
ⲙⲟⲥ · ϫⲉⲁⲣⲓ
ⲡⲙⲉⲉⲩⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲛ̄
ⲛⲟϭ · ⲛ̄ⲧⲁⲩ
ϫⲱ ⲛⲏⲧⲛ̄ ⲙ
ⲡϣⲁϫⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩ
ⲧⲉ : --
Ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ϫⲉⲥⲱ
ⲧⲙ̄ ⲛ̄ⲥⲁⲛ̄ⲛⲉⲧⲛ̄

---

[6] ⲕ ex ⲛ, forsan a librario emend.
[7] ⲛⲉⲧⲥⲱⲧⲙ add., forsan a librario.
[8] Inter ⲗ et ⲟ forsan ⲥ abras.

Vienne. K 9833, *r°*.

ⲛ̄ⲃ̄

ⲛⲟϭ · ⲛ̄ⲧⲉⲧⲛ̄
ϩⲩⲡⲟⲧⲁⲥⲥⲉ
ⲛⲁⲩ · ⲛ̄ⲧⲟⲟⲩ
ⲅⲁⲣ ⲛⲉⲧⲟ ⲛⲟⲩ
ϣⲏ ⲛ̄ⲡⲣⲟⲉⲓⲥ ϩⲁ
ⲛⲉⲧⲛ̄ⲯⲩⲭⲏ
ⲭⲉⲉⲩⲣⲡⲁï ϩⲛ̄ .
ⲟⲩⲣⲁϣⲉ ⲛ̄ⲥⲉⲁ
ϣⲁϩⲟⲙ ⲁⲛ
ⲧⲁï ⲕⲁⲣⲧⲉ ⲧⲉ
ⲧⲛ̄ⲛⲟⲃⲣⲉ[9] ·
ϣⲗⲏⲗ ϩⲁⲣⲟⲛ
Ⲟⲩⲕⲟⲩⲛ ϣϣⲉ
ⲉⲣⲱⲧⲛ̄ ⲱ ⲛ̄
ⲣⲉϥϣⲙϣⲉⲛⲟⲩ
ⲧⲉ ⲉⲧⲙ̄ⲧⲣⲉ
ⲧⲉⲧⲛ̄ⲛⲱϣ ϩⲛ̄
ⲛ̄ⲭⲱⲱⲙⲉ ⲙ̄
ⲙⲛ̄ⲧⲣⲉϥϫⲓⲟⲩ
ⲁ · ⲁⲗⲗⲁ ⲙⲁⲗ
ⲗⲟⲛ ⲛ̄ⲧⲉⲧⲛ̄
ⲡⲱⲧ ⲉⲃⲟⲗ
ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ - -
Ⲧⲉⲛⲟⲩϭⲉ ⲱ̄ ⲛⲉ
ⲥⲛⲏⲩ · ⲱϣ
ⲛⲏⲧⲛ̄ ϩⲛ̄ⲛ

ⲭⲱⲱⲙⲉ ⲛ̄
ⲧⲙⲛ̄ⲧⲉⲩⲥⲏ
ⲃⲏⲥ · ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧⲉ
ⲧⲛⲟⲩⲛⲟϥ ⲙ̄ ·
ⲙⲱⲧⲛ̄ ϩⲙ̄ⲡⲣⲁ
ϣⲉ · ⲛ̄ⲛⲉⲅⲣⲁ
ⲫⲏ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ
ⲛⲁï ⲉⲧⲙⲉϩ
ⲛ̄ⲟⲩϫⲁï ϩⲓⲟⲩⲟ
ⲉⲓⲛ · ⲛ̄ⲧⲉⲧⲛ̄
ⲟⲩⲱϣⲃ̄ ϩⲛⲟⲩ
ⲥⲙⲏ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ
ⲉⲧⲉⲧⲛ̄ϫⲱ ⲙ̄
ⲙⲟⲥ · ϫⲉⲧⲉⲧⲣⲓ
ⲁⲥ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ
ⲟⲩⲁⲧⲥⲟⲛ̄ⲧⲥⲧⲉ
ⲁⲩⲱ ⲉⲥϣⲟⲟⲡ
ϫⲓⲛⲛⲉⲛⲉϩ ·
ϩⲁⲑⲏ ⲛ̄ⲛⲕⲁ[10] ⲛⲓⲙ
ⲛ̄ⲧⲁⲥ ⲡⲉⲛⲧⲁⲥ
ⲧⲁⲙⲓⲉⲛ̄ⲧⲁ ·
ⲅⲙⲁ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛⲁⲧ
ϫⲓⲏ̄ⲡⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ
ⲛⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲙⲛ̄
ⲛⲁⲣⲭⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ
ⲛⲉⲓⲭⲉⲣⲟⲩⲃⲓⲛ

[9] Inter ⲃ et ⲣ litt. ⲉ (?) abras.
[10] ⲛ² supra lin.

Vienne, K 9833, *v°*.

ⲛ̅ⲩ̅

ⲙ̅ⲛ̅ⲛ̅ⲥⲉⲣⲁⲫⲓⲛ̅
ⲡⲉϥⲧⲟⲟⲩ ⲛ̅
ⲍⲱⲟⲛ ⲉⲧⲟϣ
ⲛ̅ⲃⲁⲗ ⲛ̅ϭⲟⲙ
ⲙ̅ⲛ̅ⲙ̅ⲙ̅ⲛ̅ⲧϫⲟ
ⲉⲓⲥ · ——
Ⲩⲛ̅ⲛ̅ⲧⲁⲕⲙⲁ ⲧⲏ
ⲣⲟⲩ ⲛⲁⲧϫⲓⲏ̅
ⲡⲉ ⲙ̅ⲙⲟⲟⲩ ⲛⲁⲓ
ⲙ̅ⲡⲉⲧⲉⲅⲣⲁⲫⲏ
ϯⲣⲁⲛ ⲉⲣⲟⲟⲩ
Ⲁⲗⲗⲁ · ⲡⲁï ⲙ̅ⲙⲁ
ⲧⲉ ⲡⲉⲛⲧⲁϥⲧⲁ
ⲙⲟⲛ[11] ⲉⲣⲟϥ · ϫⲉ
ⲥⲉϣⲟⲟⲡ ⲛ̅ϩⲉⲛ
ⲙⲏⲏϣⲉ ⲛ̅ⲣⲁⲛ̅
ⲛⲁⲧϫⲓⲏ̅ⲡⲉ ⲙ̅ⲙⲟ
ⲟⲩ ϩ̅ⲛ̅ⲙ̅ⲡⲏⲩⲉ
Ⲉⲧⲃⲉⲡⲁï ϥϫⲱ
ⲙ̅ⲙⲟⲥ ⲛ̅ϭⲓⲡⲙⲁ
ⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲡⲁⲩⲗⲟⲥ
ⲉⲧⲃⲉⲡⲉⲭ̅ⲥ̅
ϫⲉϥϫⲟⲥⲉ ⲉⲁⲣ
ⲭⲏ ⲛⲓⲙ · ϩⲓⲉ
ⲝⲟⲩⲥⲓⲁ ⲛⲓⲙ

ϩⲓϭⲟⲙ ⲛⲓⲙ̅
ϩⲓⲙ̅ⲛ̅ⲧϫⲟⲉⲓⲥ
ⲛⲓⲙ ϩⲓⲣⲁⲛ[12]
ⲛⲓⲙ ⲉϣⲁⲩⲧⲁⲩ
ⲟϥ · ⲟⲩⲙⲟⲛⲟⲛ
ϩⲙ̅ⲡⲉⲓⲁïⲱⲛ
ⲁⲗⲗⲁ ϩ̅ⲙ̅ⲡⲉⲧ
ⲛⲏⲩ · ——
Ⲟⲩⲕⲟⲩⲛ ⲛⲉⲧⲃⲁ
ⲛ̅ⲧⲃⲁ ⲛ̅ⲛⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ
ⲛⲁï ⲉⲧ̅ϣ̅ⲙ̅ϣⲉ
ⲛ̅ⲧⲉⲧⲣⲓⲁⲥ ⲉⲩ
ϣⲟⲟⲡ ϩ̅ⲛ̅ⲛⲉⲧ
ϫⲟⲥⲉ ⲙ̅ⲙⲁⲧⲉ ⲙ̅ⲡⲁ
ⲧ̅ⲉⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ
ϣⲱⲡⲉ ϩ̅ⲛⲟⲩ
ⲟⲉⲓⲛ ⲉϥⲡⲣⲉⲡⲉⲓ
ⲛ̅ⲛⲉⲧⲙⲉ ⲙ̅
ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅ ϩ̅ⲛⲟⲩⲉ
ⲟⲟⲩ ·
Ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲅⲁⲣ ⲟⲩ
ⲟⲉⲓⲛ ⲛ̅ⲱⲛ̅ϩ̅ⲡⲉ
ⲟⲩⲁⲧⲉϣⲧⲁ
ϩⲟϥⲡⲉ · ——
Ⲁⲩⲱ ⲛ̅ⲣⲉϥϣ̅ⲙ̅

---

[11] Legas ⲡⲉⲛⲧⲁⲩⲧⲁⲙⲟⲛ.

[12] ϩⲓ supra lin; post ⲣⲁⲛ, ⲛⲓⲙ ut videtur abras.

Vienne, K 9834, *r°*.

ⲛ̅ⲗ̅

ϣⲉ ⲙ̅ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ
ϩⲱⲟⲩ ϣⲁⲩ ·
ϣⲱⲡⲉ ϩ̅ⲙ̅ⲡⲉⲓ
ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲛ̅ϯϭⲟⲧ
ϩ̅ⲛⲟⲩⲉ̅ⲟⲟⲩ ⲉϥ
ⲟⲩⲁⲁⲃ · ⲙⲉⲩⲕⲁ
ⲧⲟⲟⲧⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ
ⲛ̅ⲛⲁⲩ ⲛⲓⲙ
ⲉⲩϯⲉⲟⲟⲩ ⲁⲩⲱ
ⲉⲩⲟⲩⲱϣ̅ⲧ̅
ϩ̅ⲛⲟⲩⲱⲛ̅ϩ̅ ⲉⲃⲟⲗ
ⲛ̅ⲧⲙ̅ⲛ̅ⲧⲛⲟⲩⲧⲉ
ⲛⲁⲗⲏⲑⲓⲛⲟⲛ
Ⲟⲩⲇⲉ ⲛ̅ⲥⲉⲟⲃϣ̅
ⲁⲛ ⲛ̅ϭⲓⲛⲉⲧⲙ̅
ⲙⲁⲩ · ⲟⲩⲇⲉ
ⲛ̅ⲥⲉⲛ̅ⲕⲟⲧⲕ
ⲁⲛ · --
Ⲟⲩⲇⲉ ⲛ̅ⲥⲉϩⲕⲟ ⲁⲛ
Ⲟⲩⲇⲉ ⲛ̅ⲥⲉⲉⲓⲃⲉ
ⲁⲛ · --
Ⲟⲩⲇⲉ ⲛ̅ⲥⲉⲟⲩⲱⲙ
ⲁⲛ[13] ⲉⲡⲧⲏⲣϥ̅ ·
ϩⲉⲛⲡ̅ⲛ̅ⲁ ⲅⲁⲣ
ⲛ̅ⲟⲩⲟⲉⲓⲛⲛⲉ

Ⲟⲩⲇⲉ ⲅⲁⲣ ⲙ̅ⲛⲟⲩ
ϣⲏ ⲛ̅ⲧⲉⲛⲉ
ⲧⲙ̅ⲙⲁⲩ --
ⲟⲩⲇⲉ ⲙ̅ⲛⲟⲩϩⲟⲟⲩ[14]
Ⲟⲩⲇⲉ ⲙ̅ⲛ̅ⲥⲓⲟⲩ
Ⲟⲩⲇⲉ ⲙ̅ⲡⲟⲟϩ
Ⲟⲩⲇⲉ ⲙ̅ⲡ̅ⲣⲏ
Ⲟⲩⲇⲉ ⲙ̅ⲡ̅ⲭⲁϥ
Ⲟⲩⲇⲉ ⲙ̅ⲡ̅ⲕⲁⲩ
ⲥⲱⲛ · --
Ⲛⲁⲓ ⲅⲁⲣ ⲧⲏⲣⲟⲩ
ⲛ̅ⲧⲁⲩϣⲱⲡⲉ
ⲛ̅ϩⲁⲉ ⲙ̅ⲡⲉⲟⲩⲟ
ⲉⲓϣ ⲛ̅ⲧⲁⲡⲛⲟⲩ
ⲧⲉ ⲟⲩⲱϣ ⲉⲧⲁ
ⲙⲓⲟ ⲙ̅ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ[15] ·
Ⲕⲁⲓ ⲅⲁⲣ ⲧⲡⲉ
ⲙ̅ⲛ̅ⲡⲕⲁϩ ⲛ̅
ⲧⲁⲩϣⲱⲡⲉ
ϩ̅ⲙ̅ⲡⲉⲓⲥⲟⲟⲩ ⲛ̅
ϩⲟⲟⲩ · ⲙ̅ⲛ̅ⲛ̅
ⲕⲁ ⲛⲓⲙ ⲉⲧϣⲟ
ⲟⲡ ϩⲣⲁⲓ̈ ⲛ̅ϩⲏ
ⲧⲟⲩ --
Ⲭⲓⲛⲙ̅ⲡⲉⲟⲩⲟⲉⲓϣ
ⲅⲁⲣ ⲉⲧⲙ̅ⲙⲁⲩ

---

13 ⲁⲛ add. in marg., forsan a librario.
14 ⲟⲩ[1] supra lin.; delendum.
15 ⲙ add. supra lin.

Vienne, K 9834, *v*°.

ⲛ̄ⲉ̄

ϣⲁⲧⲉⲛⲟⲩ · ⲛ̄
ⲧⲁⲛⲥϩⲁⲓ̈ⲛⲉⲓ
ϣⲁϫⲉ · ⲧⲛ̄
ⲥⲟⲟⲩⲛ ⲛ̄ⲛ̄ⲣⲟⲙ
ⲡⲉ · ⲕⲁⲧⲁⲑⲉ ⲛ̄
ⲧⲁⲛϩⲉ ⲉⲣⲟⲟⲩ
ϩⲛ̄ⲛ̄ⲅⲉⲛⲉⲁⲗⲟⲅⲓ[16]
ⲁ ⲛ̄ⲛⲉⲅⲣⲁⲫⲏ
ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ---
Ⲟⲩⲕⲟⲩⲛ ϥⲟⲩⲱ̄
ⲛ̄ϩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛⲟⲩ
ⲙⲉ ϩⲁⲑⲏ ⲙ̄ⲡⲁ
ⲧⲉⲡⲛⲟⲩⲧⲉ
ⲧⲁⲙⲓⲉⲡⲕⲟⲥ
ⲙⲟⲥ · ⲛ̄ϩⲉⲛⲕⲏ
ⲙⲏⲛϣⲉ ⲛ̄ⲭⲣⲟ
ⲛⲟⲥ · ⲛⲁϫⲓⲏ̄
ⲡⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ --
ⲁⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲥⲱ
ⲛ̄ⲧ ⲛ̄ⲧⲉϥⲫⲩ
ⲥⲓⲥ ⲧⲏⲣ̄ⲥ ⲛⲁ
ⲥⲱⲙⲁⲧⲟⲥ · ⲉ
ⲧⲉⲛϭⲟⲙ ⲛⲁⲅ
ⲅⲉⲗⲓⲕⲟⲛ ·
ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃⲛⲉ ⲙ̄ⲛ̄
ⲡⲉⲟⲟⲩ ⲙ̄ⲛ̄ⲧϭⲟⲙ
ⲧⲏⲣ̄ⲥ ⲛⲙ̄ⲡⲏⲩⲉ

ⲉⲩϫⲓⲟⲩⲟⲉⲓⲛ
ϩⲙ̄ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ
ⲛ̄ⲧⲉϥⲕⲛⲱ
ⲥⲓⲥ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ
ⲙ̄ⲛ̄ⲡⲉⲟⲟⲩ ⲛ̄
ⲧⲉϥⲙⲛ̄ⲧⲛⲟⲩ
ⲧⲉ · ⲉⲧϫⲟⲥⲉ ϩⲛ̄
ⲟⲩⲟⲩⲛⲟϥ[17] ·
ⲙ̄ⲛⲟⲩⲣⲁϣⲉ ⲉϥ
ⲙⲉϩ ⲛ̄ⲧⲉⲗⲏⲗ
ⲙ̄ⲡⲛ̄ⲁ̄ⲧⲓⲕⲟⲛ
Ⲛⲁⲓ̈ ⲉⲩⲥⲁⲛϣ̄ ⲙ̄
ⲙⲁⲧⲉ ⲉⲃⲟⲗ ·
ϩⲛ̄ⲧϭⲓⲛⲛⲁⲩ
ⲉⲧⲉⲕⲛⲱⲥⲓⲥ ⲙ̄
ⲙⲉ · ⲛ̄ⲧⲉⲧⲣⲓ
ⲁⲥ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ·
ϩⲛⲟⲩϭⲓⲛⲛⲁⲩ
ⲛⲟⲩⲱⲧ ⲁⲛ
Ⲁⲗⲗⲁ ϩ̄ⲛⲟⲩ
ϭⲓⲛⲛⲁⲩ ⲉⲥⲑ̄ⲃ̄ⲃⲓ̈
ⲏⲩ ⲁⲩⲱ ⲉⲥⲧⲃ̄ⲃⲏⲩ
ⲛⲟⲩⲧⲃⲁ ⲛ̄ⲕⲱⲃ
ⲕⲁⲧⲁⲧϭⲟⲙ
ⲛ̄ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ·
ⲧⲁⲝⲓⲥ ⲕⲁⲧⲁⲑⲉ

---

[16] ⲛⲉ script. supra lin.
[17] Post ⲟⲩ[1] rasura.

Vienne, K 9835, *r°*.

ⲛ̄ⲁ̄

ⲉⲧⲥⲏϩ ⲭⲉⲫⲁⲣ
ⲙⲁ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ
ⲟⲩⲧⲃⲁ ⲛ̄ⲕⲱⲃ
ⲡⲉ · ϩⲉⲛϣⲟ̄ⲛⲉ
ⲉⲩⲣⲟⲟⲩⲧ ·
Ⲧϭⲓⲛⲛⲁⲩ ⲅⲁⲣ ⲉ̄
ⲧⲉⲅⲛⲱⲥⲓⲥ ⲙ̄
ⲙⲉ ⲛ̄ⲧⲙⲛ̄ⲧ
ⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲉ
ⲧⲣⲓⲁⲥ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ·
ⲟⲩⲁⲧⲁⲣⲏⲭⲥⲧⲉ
Ⲛ̄ⲧⲁⲝⲓⲥ ⲇⲉ ϩⲱⲟⲩ
ⲛ̄ⲧⲁⲛϣⲣ̄ⲡⲟⲛⲟ[18]
ⲙⲁⲍⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ·
ⲉⲩⲑⲉⲱⲣⲉⲓ ⲙ̄ⲡⲉ
ⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲗⲁⲙⲡⲣⲟⲛ[19]
ⲉⲧⲙ̄ⲙⲁⲩ
ϣⲁⲩϣⲱⲡⲉ ϩⲱ
ⲟⲩ · ⲉⲩⲧⲉⲕⲉⲃ
ⲣⲏϭⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲟⲩ
ⲟⲉⲓⲛ --
Ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ϣⲁⲩⲃⲉ
ⲃⲉ ⲉϩⲣⲁ̈ⲓ ⲉϩⲉⲛ
ⲡⲩⲅⲏ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ
ⲛⲱⲛϩ · ⲉⲧⲉ

ⲛⲁⲓⲛⲉ ϩⲉⲛⲥⲙⲟⲩ
ⲙⲛ̄ϩⲉⲛⲱⲗⲏ
ⲙ̄ⲡⲛⲁϯⲕⲟⲛ
ⲉⲩⲟⲩⲁⲁⲃ --
Ⲁⲩⲱ ⲛ̄ϯϩⲉ ϣⲁⲣⲉ
ⲡⲧⲏⲣϥ̄ ⲟⲩⲱ
ϣⲃ̄ ϩⲛⲟⲩϭⲓⲛⲟⲩ
ⲱϣⲃ̄ ⲉⲥⲭⲟⲥⲉ ·
ⲉⲩⲣ̄ϩⲟⲩⲟ ⲉⲭⲓⲥⲉ
ⲛ̄ⲧⲉⲧⲣⲓⲁⲥ
ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ --
Ⲟⲛⲧⲟⲥ ⲅⲁⲣ ϩⲉⲛ̄ⲟⲩ[20]
ⲟⲉⲓⲛ ⲉⲩⲟⲩⲁⲁⲃⲛⲉ
ⲉⲩⲟⲛϩ̄ · ϩ̄ⲉⲙⲡⲉⲙ
ⲡϣⲁ ⲙ̄ⲡⲟⲩⲟ
ⲉⲓⲛ ⲛ̄ⲧⲙⲛ̄ⲧ
ⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲧϣⲟ
ⲟⲡ ⲛ̄ϩⲏⲧⲟⲩ
Ⲉⲧⲃⲉⲡⲁ̈ⲓ ⲅⲁⲣ
ϣⲁⲩϣⲱⲡⲉ
ϩⲱⲟⲩ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲧⲉ
ⲕⲁⲧⲁⲑⲉ ⲉⲧⲥⲏϩ
ⲭⲉⲟⲩⲱⲛ̄ϩ ⲉⲃⲟⲗ
ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛ̄ⲛ
ⲛⲟⲩⲧⲉ · ⲟⲩⲱ

[18] ⲛ² supra lin.
[19] ⲗ supra lin.
[20] ⲉ supra lin.

Vienne, K 9835, *v*°.

ⲛ̄ⲍ̄

ⲛ̄ϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲡϫⲟ
ⲉⲓⲥ ⲛ̄ⲛϫⲟⲉⲓⲥ
ϫⲉⲟⲩϣⲁⲉⲛⲉϩ
ⲡⲉ ⲡⲉϥⲛⲁ ·
Ⲉⲧⲃⲉⲧϭⲓⲛⲧⲁ
ⲙⲓⲟ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲛ̄ⲛⲉⲓ
ϭⲟⲙ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ
ⲛⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲕⲟⲛ ·
ⲙ̄ⲡⲟⲩⲥϩⲁⲓ ⲉ ·
ⲧⲃⲏⲏⲧⲟⲩ ϫⲉ
ⲛⲉⲣⲉⲡⲙⲉⲉⲩⲉ ·
ⲛ̄ⲛⲣⲱⲙⲉ ϫⲏⲕ
ⲉⲃⲟⲗ[21] ⲁⲛ ϩ̄ⲙ̄ⲡⲉ
ⲟⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ
ⲙ̄ⲡⲉⲩⲟⲩⲟⲉⲓϣ
ⲉⲧⲙ̄ⲙⲁⲩ ·
Ⲙⲡⲉϥⲥϩⲁⲓ ⲅⲁⲣ ⲉ
ⲧⲃⲏⲏ̄ⲧⲟⲩ ⲛ̄
ϭⲓⲡⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ
ⲙⲱⲩ̈ⲥⲏⲥ · ⲛϥ
ϭⲙϭⲟⲙ ⲅⲁⲣⲡⲉ
ⲛ̄ⲭⲟⲣⲏⲅⲉⲓ ·
Ⲛⲉϥⲥⲟⲟⲩⲛ ⲅⲁⲣ
ϫⲉⲛⲉⲩⲙⲉⲩⲉ
ϫⲏⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲛ

ⲉⲧⲃⲉⲡⲁï ⲙ̄
ⲡⲉϥϣⲁϫⲉ ⲉ̄
ⲧⲃⲉⲏ̄ⲏⲧⲟⲩ
ⲁⲗⲗⲁ ⲧϭⲓⲛⲧⲁ
ⲙⲓⲟ ⲙ̄ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ
ⲙⲁⲩⲁⲁⲥ ⲧⲉⲛ
ⲧⲁϥϣⲁϫⲉ ⲉ
ⲧⲃⲏ̄ⲏⲧⲥ
Ⲛⲉⲛⲧⲁⲩϣⲁϫⲉ
ⲅⲁⲣ ϩⲁⲑⲏ ⲙ̄
ⲡⲥⲟⲟⲩ ⲛ̄ϩⲟⲟⲩ ·
ⲉⲧⲃⲉⲧϭⲓⲛⲧⲁ
ⲙⲓⲟ ⲛ̄ⲛϭⲟⲙ
ⲉⲧϩⲙ̄ⲡϫⲓⲥⲉ
ⲙ̄ⲡⲉϥϣⲁϫⲉ
ⲉⲧⲃⲏ̄ⲏⲧⲟⲩ ·
Ⲁϥϩⲉ ⲅⲁⲣ ⲉⲃⲟⲗ
ϩ̄ⲛⲧⲡⲉ ⲛ̄ϭⲓ
ⲡⲇⲓⲁⲃⲟⲗⲟⲥ
ϩⲙ̄ⲡⲉϥⲛⲟϭ ⲛⲉ
ⲟⲟⲩ – –
Ⲉⲡⲉⲓⲇⲉ ⲟⲩⲁⲅⲅⲉ
ⲗⲟⲥ ϩⲱⲱϥⲡⲉ
ⲁⲗⲗⲁ ⲁⲥϫⲓⲥⲉ

[21] ⲉ add. in marg. et ⲃ script. super ⲁ abras.

Vienne, K 9836, *r°*.

ⲛ̅ⲏ̅

ⲙ̅ⲡⲉϥⲙⲉⲉⲩⲉ
ϩ̅ⲛⲧⲙⲛ̅ⲧϫⲁ
ⲥⲓϩⲏⲧ ⲙ̅ⲛ̅ ·
ⲧⲡⲟⲛⲏⲣⲓⲁ ⲛ
ⲛⲉϥⲙⲛⲧϣⲁϥ
ⲧⲉ -- ⲉⲁϥ
ϫⲟⲟⲥ ϩ̅ⲙⲡⲉϥϩⲏⲧ
ϫⲉϯⲛⲁⲃⲱⲕ
ⲉϩⲣⲁï ⲉⲧⲡⲉ ⲧⲁ
ⲧⲁⲭⲣⲟⲡⲁⲑⲣⲟ
ⲛⲟⲥ ϩ̅ⲛⲧⲙⲏ
ⲧⲉ ⲛ̅ⲛⲥⲓⲟⲩ ⲧⲁ
ϣⲱⲡⲉ ϩ̅ⲛⲛⲉⲧ
ϫⲟⲥⲉ ⲛ̅ⲑⲉ ⲙ̅
ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ·
ⲉⲧⲃⲉⲛⲉⲓⲙⲟⲕ
ⲙⲉⲕ ⲟⲩⲛ ⲙ̅ⲡⲟ
ⲛⲏⲣⲟⲛ · ⲁϥϩⲉ
ϩ̅ⲛⲟⲩϭⲓⲛϩⲉ
ⲉⲥϩⲟⲟⲩ ⲉⲙⲁⲧⲉ
ⲉⲧⲃⲉⲡⲁï ⲁⲡⲛⲟⲩ
ⲧⲉ ϯ ⲛⲧⲉϥⲉⲝⲟⲩ
ⲥⲓⲁ ⲛ̅ⲛⲉⲧⲙⲉ
ⲛ̅ⲧⲉϥⲙⲛ̅ⲧ
ⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲧⲣⲉⲩ

ϣⲱⲡⲉ ⲉⲩⲥⲱ
ⲃⲉ ⲛⲥⲱⲱϥ ·
ⲛⲧⲟϥ ⲡⲇⲓⲁ
ⲃⲟⲗⲟⲥ ⲡⲁï ⲛ̅
ⲧⲁϥϣⲱⲡⲉ ⲛⲁ
ⲡⲟⲥⲧⲁⲧⲏⲥ ⲁⲩⲱ
ⲛ̅ϫⲁϫⲉ ⲉ̅ⲡⲛⲟⲩ
ⲧⲉ · -- · --
ⲉⲧⲃⲉⲡⲁⲓ ⲟⲛ ⲁ [22]
ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲧⲁⲁⲥ
ⲛⲛⲉϥϩⲙϩⲁⲗ
ⲉⲧⲣⲉⲩϩⲱⲙ ⲉ̅
ϩⲣⲁï ⲉϫⲱϥ ⲙ̅ⲛ̅
ⲧⲉϥϭⲟⲙ ⲧⲏⲣⲥ
ⲁⲩⲱ ϫⲉⲁϣⲡⲉ
ⲡⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲛⲧⲁϥ
ϩⲉ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ⲛ̅ϭⲓ
ⲡⲇⲓⲁⲃⲟⲗⲟⲥ · ⲙ̅
ⲡⲉⲛⲉⲅⲣⲁⲫⲏ
ⲧⲁⲙⲟⲛ ⲉⲣⲟϥ
ⲟⲩⲇⲉ ⲙ̅ⲡⲉⲥⲧⲁ
ⲙⲟⲛ ⲉⲛⲉⲓⲣⲁⲛ
ⲛⲁϫⲓⲏⲡⲉ ⲙ̅
ⲙⲟⲟⲩ · ⲉⲧⲉⲛⲁⲣ
ⲭⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥⲛⲉ

[22] Ante ⲁ, ⲛ abras.

Vienne, K 9836, *v*°.

ⲛ̅ⲑ̅

ⲙ̅ⲛ̅ⲡⲙⲏⲏ̅ϣⲉ
ⲧⲏⲣϥ̅ ⲛ̅ⲣⲉϥϣⲙ̅
ϣⲉⲛⲟⲩⲧⲉ ·
Ⲁⲗⲗⲁ ⲁⲥⲧⲁⲙⲟⲛ
ⲉⲡⲣⲁⲛ ⲙ̅ⲡⲉⲓϣⲟ
ⲙⲛ̅ⲧ ⲛⲁⲣⲭⲁⲅ
ⲅⲉⲗⲟⲥ ⲙⲁⲩⲁⲁⲩ
ⲉⲧⲉⲛⲁⲓ̈ⲛⲉ ⲙⲓ
ⲭⲁⲏⲗ ⲙ̅ⲛ̅ⲅⲁⲃ
ⲣⲓⲏⲗ · ⲙⲛ̅ϩⲣⲁ
ⲫⲁⲏⲗ
Ⲁⲗⲗⲁ ⲟⲩⲛⲟⲩⲁ ⲛⲁ
ϫⲟⲟⲥ ⲛⲁⲓ ϫⲉⲛ̅
ⲧⲁⲧⲉⲅⲣⲁⲫⲏ
ϫⲟⲟⲥ ⲛⲁⲕ ϩ̅ⲛ
ⲁϣ ⲙ̅ⲙⲁ ·
Ⲥⲱⲧⲙ̅ ⲁⲩⲱ ⲁ
ⲛⲟⲕ ⲉⲧⲛⲁⲧⲁ
ⲙⲱⲧⲛ̅ ·
Ⲉⲡⲉⲓⲇⲏ ⲉϥⲥⲏϩ
ϩⲙ̅ⲡϫⲱⲱⲙⲉ
ⲛ̅ⲇⲁⲛⲓⲏⲗ ⲡⲉ
ⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ
ⲉⲧⲃⲉⲙⲓⲭⲁⲏⲗ
ⲙⲛ̅ⲅⲁⲃⲣⲓⲏⲗ
Ⲛⲑⲉ ⲉϣⲁϥϫⲟⲟⲥ
ϫⲉⲙⲓⲭⲁⲏⲗ
ⲡⲛⲟϭ ⲛⲁⲣⲭⲱⲛ
ⲡⲉⲧⲁϩⲉⲣⲁⲧϥ̅
ⲉϫⲛ̅ⲛ̅ϣⲏⲣⲉ ⲙ̅
ⲡⲉⲕⲗⲁⲟⲥ ·
Ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ϣⲁϥϫⲟ
ⲟⲥ ϫⲉⲁϥⲉⲓ ϣⲁ
ⲣⲟⲓ ⲛ̅ϭⲓⲡⲣⲱⲙⲉ
ⲅⲁⲃⲣⲓⲏⲗ - -
Ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ϫⲉⲅⲁⲃ
ⲣⲓⲏⲗ ⲙⲁⲧⲥⲁ
ⲃⲉⲡⲏ ⲉⲑⲟⲣⲁⲥⲓⲥ
Ⲁⲩⲱ ϥⲥⲏϩ ⲟⲛ
ⲉⲧⲃⲉⲅⲁⲃⲣⲓⲏⲗ
ϩ̅ⲛ̅ⲛⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓ
ⲟⲛ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ
Ⲉⲧⲃⲉⲡⲙⲉϩϣⲟ
ⲙⲛ̅ⲧ ⲛⲁⲣⲭⲁⲅ
ⲅⲉⲗⲟⲥ ⲉⲧⲉϩⲣⲁ
ⲫⲁⲏⲗⲡⲉ [23] ·
Ϣⲓⲛⲉ ⲛ̅ⲥⲁⲡϫⲱ
ⲱⲙⲉ ⲛ̅ⲇⲱⲃⲓⲧ
ⲙ̅ⲛ̅ⲧⲱⲃⲓⲁⲥ
ⲡⲉϥϣⲏⲣⲉ ⲁⲩⲱ
ⲕⲛⲁⲉⲓⲙⲉ ⲉⲧⲁ

[23] Post ⲫ, rasura.

Vienne, K 9837, r°.

ⲍ̄

ⲕⲣⲏⲃⲓⲁ ϩⲛ̄ⲟⲩ
ⲱⲛ̄ϩ ⲉⲃⲟⲗ
Ⲉⲧⲃⲉⲡⲁï ϩⲱⲥ
ⲡⲣⲟⲥⲧⲁⲧⲏⲥ
ⲉⲛⲁⲛⲟⲩϥ ⲉⲧⲉ
ⲡⲅⲉⲛⲟⲥ ⲧⲏⲣϥ
ⲛ̄ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ ⲁⲩⲱ
ⲛ̄ⲣⲉϥϯϣⲙ̄ⲙⲟⲩ[24] ·
ϥⲉ ⲉⲛⲙⲩⲥⲧⲏ
ⲣⲓⲟⲛ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ·
Ⲧⲛ̄ⲉⲓⲣⲉ ⲟⲛ ⲙ̄ⲡⲙⲉ
ⲉⲩⲉ ⲛⲛⲉⲓⲁⲣⲭⲁⲅ
ⲅⲉⲗⲟⲥ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ·
ⲛⲁï ⲉⲧⲥⲟⲡ̄ⲥ̄ ⲛ̄
ⲧⲙⲛ̄ⲧⲁⲕⲁⲑⲟⲥ
ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ
ⲉⲧⲣⲉϥⲛⲁ ⲛⲁⲛ
ⲁⲩⲱ ⲛ̄ϥⲕⲟⲩ
ⲛⲁⲛ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄
ⲛⲉⲛⲛⲟⲃⲉ · ⲙⲛ̄
ⲛⲉⲛⲡⲁⲣⲁⲡⲧⲱ
ⲙⲁ · ⲕⲁⲧⲁⲡⲁ
ϣⲁï ⲛ̄ⲛⲉϥⲙⲛ̄ⲧ
ϣⲉⲛ̄ϩⲧⲏϥ
ϯⲧⲁⲓⲟ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲛ̄ⲛⲉⲕ

ⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲉⲧⲟⲩ
ⲕⲱⲧ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ
ⲉⲡⲣⲁⲛ ⲛ̄ⲛⲉⲓⲁⲣ
ⲭⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲉ̄
ⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ·
Ⲧⲛ̄ⲥⲟⲟⲩⲛ ϫⲉⲡⲛⲟⲩ
ⲧⲉ ⲙ̄ⲛ̄ⲛⲉϥⲁⲅ
ⲅⲉⲗⲟⲥ · ⲁⲩⲱ ⲉ
ⲧⲃⲉⲛ̄ⲧⲟⲩ ϥⲧⲛ̄
ⲛⲟⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲉϥⲛⲁ
ⲉϫⲛ̄ⲧⲟⲓⲕⲟⲩⲙⲉ
ⲛⲏ ⲧⲏⲣⲥ ·
Ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲟⲩⲟⲛ
ⲛⲓⲙ ⲉϥϣⲟⲟⲡ ϩⲛ̄
ⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲟⲩ
ⲕⲱⲧ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ
ⲉⲡⲉϥⲣⲁⲛ ⲁ|ⲩⲱ
ⲉⲃ̄ⲧ̄ⲃ̄ⲃⲟ ⲙ̄ⲙ[ⲟⲟⲩ
ⲉϥⲥⲙⲟⲩ ⲉⲣⲟⲟⲩ
ⲙ̄ⲡⲉϩⲟⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲉⲩ
ϫⲓⲟⲉⲓⲕ ·
Ⲛⲁï ⲇⲉ ⲉⲩϣⲟⲟⲡ ϩⲓ
ⲧⲛ̄ⲛ̄ⲥⲟⲡⲥ ⲙ̄ⲡⲁⲣ
ⲭⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲙⲓ

[24] ϯ script. supra lin.

Vienne, K 9837, *v*°.

ⲝ̅ⲁ̣

ⲙⲓⲭⲁⲏⲗ[25] · ⲙ̅ⲛ
ⲡϣⲙ̅ϣⲉ ⲛ̄ⲛⲁⲣ
ⲭⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲉ̅
ⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ·
Ⲉⲛⲉⲓⲣⲉ ⲟⲩⲛ̅ ⲙ̅ⲡⲙⲉ
ⲉⲩⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲓⲁⲣⲭⲁⲅ
ⲅⲉⲗⲟⲥ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ
ϩⲱⲥ ⲉⲙ̅ⲙⲉⲉⲩⲉ
ⲁⲛ ⲉⲣⲟⲟⲩ ϫⲉⲛ̅
ⲧⲁⲩⲥⲟⲛⲧⲟⲩ ·
ⲙ̅ⲡⲉⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲉ
ⲧⲙ̅ⲙⲁⲩ ⲛ̅ⲛⲉⲥ
ϣⲱⲡⲉ ·
Ⲉⲛ̣ϯ̣ⲡ̣ⲙⲉⲉⲩⲉ ⲁⲛ
ϫⲉϩⲛ̣ⲥ̣ⲟⲩⲙ̅ⲛ̅ⲧ
ⲥ̣ⲛ̣ⲟ̣ⲟⲩⲥ ⲛ̅ϩⲁ
ⲑⲱ[ⲣ ⲁ̣ⲩⲧⲁϩⲟ
ⲙⲙ[ⲓⲭⲁⲏⲗ ⲉⲣⲁ
ⲧ]ϥ ⲛ̣ⲁ̣ⲣⲭⲁⲛⲅⲉ
ⲗⲟⲥ · ⲕⲁⲧⲁ
ⲡϣⲁϫⲉ ⲛ̅ϩⲟⲓ
ⲛⲉ ⲛ̅ⲧⲁⲩⲥⲱⲣⲙ̅
ⲙ̣ⲡ̣ⲉ̣ⲥϣⲱⲡⲉ
ⲛ̄ⲧⲉⲓϩⲉ · ⲁⲗⲗⲁ

ϩⲁⲑⲏ ⲙ̅ⲡⲁⲧⲟⲩ
ϯⲣⲁⲛ ⲉϩⲟⲟⲩ · ⲟⲩ
ⲇⲉ ⲟⲩϣⲏ · ⲟⲩⲇⲉ
ⲉⲃⲟⲧ · ⲙⲓⲭⲁ
ⲏⲗ ⲟ ⲛⲁⲣⲭⲁⲅ
ⲅⲉⲗⲟⲥ ⲙ̅ⲛⲛⲉϥ
ⲕⲉϣⲃⲏⲣ ⲛⲁⲧ
ϫⲓⲏⲡⲉ ⲙ̅ⲙⲟⲟⲩ
Ⲉⲡⲉⲓⲇⲏ ⲡⲇⲓⲁ
ⲃⲟⲗⲟⲥ ⲡⲉⲛⲧⲁϥ
ϩⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϩ̅ⲛ̅
ⲧⲡⲉ ϩ̅ⲙ̅ⲡⲉϥ
ⲛⲟϭ ⲛⲉⲟⲟⲩ · ⲁϥ
ϯⲛⲉϥⲙⲉⲉⲩⲉ
ⲉⲑⲟⲟⲩ ⲉⲡϩⲏⲧ
ⲛ̄ϩⲟⲓⲛⲉ ⲉⲧⲣⲉⲩ
ϫⲟⲟⲥ ϫⲉϩ̅ⲛ̅ⲥⲟⲩ
ⲙ̅ⲛ̅ⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ
ⲙ̅ⲡⲉⲃⲟⲧ ϩⲁ
ⲑⲱⲣ · ⲁⲩⲧⲁϩⲟ
ⲉⲣⲁⲧϥ ⲙ̅ⲙⲓ̈ⲭⲁ
ⲏⲗ ⲛⲁⲣⲭⲁⲅ
ⲅⲉⲗⲟⲥ ⲉⲡⲙⲁ ⲙ̅
ⲡⲇⲓⲁⲃⲟⲗⲟⲥ

[25] ⲙⲓ dittographia delenda.

Vienne, K 9838, r°.

ⲝ̅[ⲃ]

Ⲉⲡⲉⲓⲇ[ⲏ ⲉⲩϫ]ⲱ
ⲙⲙⲟⲥ̣ ⲙ̣̅ⲡⲛⲉⲧ
ⲗⲟⲃⲉ ⲉⲧⲙ̅ⲙⲁⲩ
ϫⲉⲛⲧⲁⲩⲛⲟⲩ
ϫⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̅ⲡⲇⲓ
ⲁⲃⲟⲗⲟⲥ ⲛⲥ̣ⲟⲩ
ⲙ̅ⲛ̅ⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ
ⲙ̅ⲡⲉⲃⲟⲧ ⲉⲧⲙ
ⲙⲁⲩ ⲉⲧⲉⲡⲁϊ
ⲡⲉ ⲁⲑⲱⲣ · ⲁⲩ
ⲧⲁϩⲟⲙϊⲭⲁⲏⲗ
ϩⲱⲱϥ ⲉⲣⲁⲧϥ̅
ⲛⲥⲟⲩⲙⲛ̅ⲧ
ⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲙ̅ⲡⲉⲓⲉ
ⲃⲟⲧ ⲛⲟⲩⲱⲧ
ϩⲁⲑⲱⲣ ·
Ⲁⲛⲟⲛ ϩⲱⲱ̅ⲛ
ⲧ̅ⲛⲛⲁⲟⲩⲱ
ϣⲃ̣ ⲛⲛⲉⲧ
ϫⲱ ⲛⲛⲁⲓ ⲛ̅ϯ
ⲙⲓⲛⲉ ϫⲉⲉⲧⲉ
ⲧ̅ⲥⲟⲣⲙ ⲛ̅ⲧⲉ
ⲧ̅ⲥⲟⲟⲩⲛ ⲁⲛ
ⲛ̅ⲛⲉⲅⲣⲁⲫⲏ
ⲟⲩⲇⲉ ⲧϭⲟⲙ

ⲙ̅ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ
Ⲛⲉⲛⲓⲟⲧⲉ ⲅⲁⲣ
ⲛⲣⲉϥϯⲥⲃⲱ
ⲛ̅ⲧⲁⲩϣⲱⲡⲉ
ϩⲁⲧⲉⲛϩⲏ ⲙ̅
ⲡⲟⲩϫⲉⲗⲁⲁⲩ
ϩ̅ⲛⲛⲁⲓ --
Ⲛⲉⲧϫⲱ ⲙ̅ⲙⲟⲥ
ϫⲉϩ̅ⲛⲥⲟⲩⲙⲛ̅ⲧ
ⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛϩⲁ
ⲑⲱⲣ ⲁⲩⲛⲟⲩ̣ϫⲉ
ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̅ⲡⲇⲓⲁ
ⲃⲟⲗⲟⲥ ⲏ ⲁ̣ⲩ̣
ⲧⲁϩⲟⲙ[ⲓ]ⲭⲁⲏⲗ
ⲉⲣⲁⲧϥ̅ ⲉⲡ[ⲉϥⲙⲁ
Ⲁⲛⲁⲓ ⲛⲧⲉⲓⲙ̣[ⲓ]
ⲛⲉ ⲥⲱⲣⲙ̅ [ⲉ]ⲃⲟⲗ
ϩ̅ⲙⲡⲥⲟⲟⲩ[ⲛ ⲙ
ⲡⲛⲟⲩⲧ[ⲉ
Ⲉⲩϫⲓⲟⲩⲁ ⲅⲁⲣ ⲉ̅
ⲡⲛⲟϭ ⲛⲁⲣⲭ[ⲁⲅ
ⲅⲉⲗⲟⲥ ⲙⲓⲭ[ⲁⲏⲗ
ⲉⲩϯⲥⲱϣ [ⲛⲁϥ
ⲁⲩⲱ ⲉⲩⲱⲡ [ⲁⲛ ⲙ̅ⲛ̅
ⲡⲉϥⲛⲟϭ ⲛⲧⲁ̣

Vienne, K 9838, *v*°.

ⲝ̄ⲃ̄[26]

ⲗ̄

ⲓ]ⲟ · ⲙⲛ̣ⲡⲉ̣ϥ̣
ⲛⲟϭ̣ ⲛⲉ̣ⲟⲟⲩ ϫⲉ
ⲟⲩⲗ̣ⲁ̣ⲁⲩⲡⲉ̣ ⲕⲁ
ⲧⲁⲑⲉ ⲉⲧⲟⲩϫⲱ
ⲙⲙⲟⲥ ϩ̄ⲙ̄ⲡⲉⲩ̣
ϩⲏ̣ⲧ ⲛ̣̄ϣⲟⲩϣⲁ̣
ⲧϥ̣ · ϫⲉ̣ⲉ̣ⲛ̣ⲉ
ⲙⲡⲟⲩⲛ̣ⲉ̣ϫ
ⲡ̣ⲇⲓⲁⲃ̣ⲟ̣ⲗⲟⲥ̣ ⲉ
ⲃ̣ⲟ̣ⲗ ϩⲛ̄ⲧⲡⲉ ⲛ̄ϥ̄
ⲛⲁ̣ϣⲱⲡⲉ ⲁ̣ⲛ
ⲛⲁ̣ⲣ̣ⲭⲁⲅⲅⲉ
ⲗⲟⲥ ⲛϭ̣ⲓ̈ⲙ̣ⲓ
ⲭ̣ⲁ̣[ⲏⲗ] ⲁⲗⲗⲁ
]ⲭⲥ̣ ⲛⲟⲩ
]ⲛ̣ⲉ ⲁⲛⲡⲉ
Ⲁⲛⲟ]ⲛ ⲅⲁⲣ ⲧ̄ⲛ̄
ⲡⲓⲥ ⲧⲉ̣ⲩ̣ⲉ ϫⲉ
ⲡⲁⲣ]ⲭⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ
ⲉⲧⲟ]ⲩⲁⲁⲃ ⲙⲓ
ⲭⲁⲏⲗ ⲧⲁⲓⲏⲩ
ⲛⲛⲁ]ϩⲣⲛ̄ⲧⲉ
ⲧⲣⲓ]ⲁ̣ⲥ̣ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ
ⲁⲩ]ⲱ ⲡⲁⲣⲭⲱⲛ
ⲡ]ⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲥⲧⲣⲁ
ⲧ]ⲓⲁ ⲧⲏⲣⲟⲩ
•

ⲛⲉⲡⲟⲩⲣ]ⲁⲛⲓⲟⲛ
ⲙ̣ⲡⲁⲧⲉⲡⲗⲓⲁ
ⲃⲟⲗⲟⲥ ϩⲉ ⲉⲃⲟⲗ
ⲉⲡⲧⲏ̣ⲣϥ --
Ⲗⲟⲓⲡⲟⲛ ⲙ̇ⲡⲟⲩ
ϩⲉⲉ̣ⲟ̣ⲟⲩ ϩ̄ⲛ̄ⲛⲁⲓ̈
ⲁⲗⲗⲁ[27] ⲡⲉϫⲁⲩ ⲛ̄
ϭⲓϩⲟⲓⲛⲉ ϫⲉⲙ̄
ⲡⲛⲁⲩ ⲛ̄ⲧⲁⲩ
ⲧⲁⲙⲓⲟⲡⲣⲱⲙⲉ
ⲁⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϫⲟ
ⲟⲥ ⲛ̄ⲛⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ
ⲧⲏⲣⲟⲩ ϫⲉⲟⲩⲱ
ϣ̄ⲧ̄ ⲛ̄ⲁⲇⲁⲙ
Ⲁⲩⲱ ⲡⲉϫⲁⲩ ϫⲉ
ⲁⲩⲟⲩⲱϣ̄ⲧ̄
ⲛⲁⲇⲁⲙ ⲛ̄ϭⲓⲛⲁⲅ
ⲅⲉⲗⲟⲥ · ϣ̣ⲁ
ⲡⲇⲓⲁⲃⲟⲗⲟⲥ
ⲙⲁⲩⲁ̄ⲁϥ · ⲗⲟⲓ
Ⲡⲟⲛ ⲡⲉϫⲁⲩ ϫⲉ
ⲁⲡⲇⲓⲁⲃⲟⲗⲟⲥ ·
ϫⲟⲟⲥ ⲙ̄ⲡ̄ⲛ̄ⲟⲩ
ⲧⲉ · ϫⲉⲛ̄ϯⲛⲁ
ⲟⲩⲱϣ̄ⲧ̄ ⲁⲛ

[26] Legas ⲝ̄ⲅ̄.
[27] ⲁ[1] add. in mg.

(P. 47). HOMÉLIE DE NOTRE SAINT PÈRE, LE RÉVÉRENDISSIME APA JEAN, ÉVÊQUE DE PARALLOS, AU SUJET DE L'ARCHANGE SAINT MICHEL ET DES LIVRES BLASPHÉMATOIRES DES HÉRÉTIQUES LUS DANS LES ÉGLISES DES ORTHODOXES. EN PAIX DE DIEU. AMEN.

Ceux qui désirent [1] prendre (une part) du rayon de la lumière véritable, inaccessible, de la sainte Trinité, il leur faut en conséquence prendre en aversion toutes les paroles écrites dans les livres blasphématoires, livres composés par les *ouvriers d'iniquité* [2] qui sont ténèbres dans les ténèbres de leur père, le diable, comme l'énonce Paul, la langue parfumée; il dit en effet: « *Qu'y a-t-il de commun entre la lumière et les ténèbres ? ou quelle part a le fidèle* (p. 48) *avec l'infidèle ? ou quel est le rapport entre le temple de Dieu et Béliar ?* » [3].

Pour ce motif, il m'a plu à moi aussi, disciples pieux, ou plutôt *enfants de lumière et enfants du jour* [4], de vous instruire au sujet des gens de cette espèce qui ont osé blasphémer Dieu, le créateur de tout homme; car en vérité ces blasphémateurs-là [5] sont pires que les juifs et les païens criminels, impurs. Ils ont notamment écrit des livres de tout genre de blasphèmes, à savoir: celui qu'on dénomme 'L'investiture de Michel', puis 'La prédication de Jean', 'La jubilation des apôtres', 'Les enseignements d'Adam', 'Le conseil du Sauveur', et toutes les paroles blasphématoires qu'ils ont écrites; ils ont délaissé la lumière des saints écrits des prophètes, des apôtres et de tous les pères (p. 49) docteurs de l'Église, ceux par qui la foi orthodoxe s'est consolidée et qui furent puissants dans toutes les vertus agréables à Dieu.

---

[1] W. E. Crum a déja fait remarquer que pour les verbes grecs en εω les scribes coptes aiment à substituer la forme nominale à la forme verbale (cfr. *Recueil d'études Égyptologiques dédiées à la Mémoire de Jean-François Champollion*, dans *Bibliothèque de l'École des Hautes-Études*, fasc. 234, Paris, 1922, p. 542, note 4).

[2] L'expression se retrouve dans *I Macc.* III, 6, LUC. XIII, 27.

[3] *II Cor.* VI, 14b-15a. Sur Béliar, cf. B. RIGAUX, *L'Antéchrist et l'Opposition au Royaume Messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, Gembloux-Paris, 1932, pp. 197 sqq.

[4] Expression empruntée à *I Thess.* V, 5.

[5] Lire ⲣⲉϥϫⲓⲟⲩⲁ, plutôt que ⲙⲛⲧⲣⲉϥϫⲓⲟⲩⲁ « blasphèmes ».

Ces hérétiques pervers ont osé publier des ouvrages pleins de malédiction et d'amertume; que si les gens simples les récitent[6] dans les villages et les villes d'Égypte, pendant que des zélants[7] les écoutent, ils pensent que les paroles de ces livres auxquelles on prête l'oreille sont choses véridiques.

Mis au courant de cette situation par des serviteurs de Dieu, notamment qu'on lisait des livres de cette espèce tout en ignorant la perdition qui s'y trouvait, la chose m'a donc contraint de vous renseigner, ô serviteurs de Dieu, au sujet des paroles (p. 50) infâmes écrites dans les livres maudits de ceux-là, pour que vos cœurs ne périssent point sous l'effet de la société polluée de ces individus, me souvenant de cette voix terrible qui dit, par l'entremise du prophète Ézéchiel: « *Toi aussi, fils de l'homme, je t'ai placé en sentinelle pour la maison d'Israel et tu entendras une parole de ma bouche; tu les menaceras*[8] *de ma part. Si tu ne dis pas au méchant: 'tu mourras de mort', et que ce méchant-là ne se détourne pas de sa méchanceté mais, qu'au contraire, ce méchant trépasse dans son iniquité, je te demanderai compte de son sang; mais si tu avertis ce méchant et qu'il ne se détourne pas de son iniquité, toi, tu auras sauvé ton âme*[9], (p. 51) *car je ne veux pas la mort du pécheur, de manière qu'il se convertisse et fasse pénitence, dit le Seigneur tout puissant* »[10]. L'apôtre Jacques dit aussi: « *Celui donc qui sait faire le bien et ne le fait pas, commet un péché* »[11].

Il nous incombe donc[12] de vous instruire de l'affaire avec fermeté et, vous-mêmes, il vous faut écouter la parole avec attention. La sainte Écriture recherche en effet deux classes de gens[13]: un sage qui enseigne et un homme attentif qui écoute, afin que les efforts de celui qui enseigne ne demeurent point stériles par suite de la négligence des auditeurs. Mais portons plutôt notre attention sur la parole de la

---

[6] Sur ⲙⲉⲗⲉⲧⲁ, cf. ARN. V. LANTSCHOOT, *Recueil des colophons des manuscrits chrétiens d'Égypte*, t. I, *Les colophons coptes des manuscrits sahidiques*, fasc. 2, Louvain, 1929, p. 25, note 12.

[7] Les Σπουδαῖοι, appelés aussi Φιλόπονοι, étaient alors fort répandus en Égypte; sur ces zélants, voir la note de A. F(ortescue) dans J. MASPERO, *op. laud.*, p. 198, et celle de G. Garitte dans *Panégyrique de saint Antoine par Jean, évêque d'Hermopolis* (*Orientalia christiana periodica*, t. IX, Rome, 1943, p. 133, note 13).

[8] Voir p. 24, note 1.

[9] EZECH. XXXIII, 7-9 (coll. III, 17-19).

[10] EZECH. XXXIII, 11.

[11] JAC. IV, 17.

[12] Οὐκοῦν, ici et dans la suite, de préférence à οὔκουν.

[13] ⲧⲟⲕⲙⲁ est ici équivalent de τάγμα et non pas de δόγμα.

langue parfumée, Paul. l'apôtre du Christ, qui dit: « *Souvenez-vous de vos anciens qui vous ont annoncé la parole de Dieu* »[14], et encore: « *Obéissez à vos* (p. 52) *anciens et ayez pour eux de la déférence; ils veillent en effet sur vos âmes, car ils font cela avec joie, sans gémir; c'est là en effet votre profit. Priez pour nous* »[15].

Il vous faut donc, ô serviteurs de Dieu, ne pas lire les livres de blasphème mais plutôt les fuir. Par conséquent, frères, lisez les livres pieux et réjouissez-vous dans la joie des saintes Écritures, pleines de salut et de lumière, afin de répondre d'une seule voix, de dire: « La Trinité sainte est incréée et elle est éternelle, antérieure à toute chose »[16]. C'est elle qui a créé tous les ordres innombrables des anges et des archanges, des chérubins (p. 53) et des séraphins, des quatre animaux aux

---

[14] *Hebr.* XIII, 7.

[15] *Hebr.* XIII, 17, 18ᵃ. — En accord avec la recension propre à la version sahidique ⲧⲁⲓ ⲅⲁⲣ ⲧⲉⲧⲛ̄ⲛⲟϥⲣⲉ et à la version bohairique ⲫⲁⲓ ⲅⲁⲣ ⲡⲉⲧⲉⲣⲛⲟϥⲣⲓ ⲛⲱⲧⲉⲛ, notre texte porte ⲧⲁⲓ ⲕⲁⲣⲧⲉ ⲧⲉⲧⲛ̄ⲛⲟⲃⲣⲉ « C'est là, en effet, votre profit ». Ni G. Horner (*The Coptic Version of the New Testament in the Northern Dialect*, t. III, Oxford, 1905, p. 552; *The Coptic Version of the New Testament in the Southern Dialect*, t. V, Oxford, 1920, p. 128) ni H. Thompson (*The Coptic Version of the Acts of the Apostles and the Pauline Epistles in the Sahidic Dialect, Cambridge*, 1932, p. 187) n'indiquent dans leur apparat critique aucun témoin manuscrit copte présentant une particule négative dans cette incise. Le texte grec, par contre, a : ἀλυσιτελὲς γὰρ ὑμῖν τοῦτο ; de même la Vulgate : « hoc enim non expedit vobis ». Aucune édition critique récente du texte grec, basée sur les mss. parvenus jusqu'à nous (H. von SODEN, H. J. VOGELS, E. NESTLE, A. MERK), ne signale une variante pour le mot ἀλυσιτελὲς ; pour la Vulgate non plus, je n'ai pu trouver un témoin qui ignore la négation « non ». La négation apparaît également dans les autres versions orientales, du moins dans les textes imprimés – les éditions critiques font encore défaut –, à l'exception d'une partie des textes arabes conservés dans les mss. coptes (par ex. Vat. copte 12, f. 251: لان هذا ليس بخير لكم ; Vat. copte 13, f. 230: لانها ليست بخير لكم ; mais Vat. copte 14, f. 181: لان هذا هو الموافق لكم), et aussi de la version éthiopienne, où le texte a subi en outre une modification supplémentaire; on y lit en effet: ወዝንቱ ፡ ይደልወክሙ ፡ ከመ ፡ ትጸልዩ ፡ በእንቲአነ « et cela vous convient afin que vous priiez pour nous ». Fait à remarquer, tant chez les Coptes que chez les Éthiopiens aucune révision postérieure n'a introduit la négation dans ce passage. Faut-il supposer que le traducteur copte ainsi que le traducteur éthiopien ont lu λυσιτελὲς dans leur manuscrit ? Ou bien, sommes-nous par hasard en présence d'une correction intentionnelle ? L'absence de la négation dans ce passage n'a fait l'objet d'aucune observation de la part de J. Leunis Koole dans ses *Studien zum koptischen Bibeltext* (*Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, t. 17), Berlin, 1936.

[16] Allusion aux controverses trinitaires à l'époque de Jean ?

yeux multiples[17], des vertus et des dominations, et tous les ordres sans nombre auxquels l'Écriture ne donne pas de nom[18]; cependant, ceci seulement nous a été enseigné à ce sujet, à savoir: qu'il y a des multitudes innombrables de noms dans les cieux. C'est pourquoi le bienheureux Paul dit par rapport au Christ: « *Il est élevé au dessus de toute principauté, de toute puissance, de toute vertu, de toute domination et de tout nom qu'on proclame, non seulement dans ce siècle-ci mais aussi dans celui qui vient* »[19]. Il y a par conséquent des myriades d'anges[20] qui servent la Trinité, qui demeurent dans les cieux élevés dès avant l'existence du monde[21], dans une lumière qui convient à ceux qui aiment le Christ glorieusement. Dieu en effet est une lumière de vie; il ne peut être appréhendé; et les serviteurs (p. 54) de Dieu eux-mêmes demeurent dans une pareille lumière, dans une gloire pure, sans cesser un instant de glorifier et d'adorer ouvertement la divinité véritable; ils ne dorment ni ne se couchent, ils n'ont ni faim ni soif et ils ne mangent pas du tout, car ce sont des esprits de lumière; il n'y a pour eux ni nuit, ni jour, ni étoiles, ni lune, ni soleil, ni frimas, ni chaleur, car toutes ces choses sont venues à l'existence en dernier lieu, au temps où Dieu voulut créer le monde; le ciel et la terre, et tout ce qu'ils renferment, furent en effet réalisés en ces six

---

[17] Cf. *Apoc.* IV, 6b, 8a, et Ezech. I, 18, X, 12. Une interprétation fantaisiste des passages d'Ézéchiel a donné naissance aux anges appelés ophannim: *Henoch* LXI, 10, LXXI, 7; cf. G. Felten, *Storia dei tempi del Nuovo Testamento*, t. III, Turin, 1932, p. 107.

[18] À propos des ordres angéliques, Jean le grammairien, contemporain de Jean de Parallos, dit dans son traité *De opificio mundi*, I, 10: « . . . πόσῳ μᾶλλον αἱ τῶν ἁγίων ἀγγέλων καὶ ἀρχαγγέλων τάξεις αἱ ἀρχαὶ αἱ ἐξουσίαι αἱ κυριότητες αἱ δυνάμεις οἱ θρόνοι τὰ χερουβὶμ τὰ σεραφὶμ καὶ εἴ τι τῶν θειοτέρων τούτων ταγμάτων ἐστὶν ἕτερον καὶ ἡμῖν ἀκατωνόμαστον (W. Reichardt, *Joannis Philoponi De opificio mundi*, Leipzig, 1897, p. 25). D'autres catégories d'anges sont encore mentionnées dans le Testament de Notre-Seigneur: ܫܘܒܚܐ « les gloires », ܢܘܗܪ̈ܐ « les lumières », ܠܒܘ̈ܫܐ « les vêtements », ܚܕ̈ܘܬܐ « les joies », ܒܘ̈ܣܡܐ « les délices » (I. E. Rahmani, *Testamentum Domini nostri Iesu Christi*, Mayence, 1899, pp. L et LI); voir aussi R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, t. II, Oxford, 1913, p, 441, en note.

[19] *Ephes.* I, 21.

[20] Littéralement « saints »; קְדֹשִׁים, ἅγιοι, est une appellation assez fréquente dans la Bible et dans les apocryphes pour désigner les anges; cf. W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch*, 3e éd., Berlin, 1937, col. 15; G. Felten, *op. laud.*, p. 95; R. H. Charles, *The Book of Enoch or 1 Enoch*, Oxford, 1912, p. 8, note. – Pour le nombre « myriades », cf. Dan. VII, 10, *Hebr.* XII, 22, *Apoc.* V, 11.

[21] Jean se range ici du côté de ceux qui placent la création des anges avant celle du monde actuel; sur les tenants de cette opinion, cf. A. Vacant – E. Mangenot, *Dictionnaire de théologie catholique*, t. I, Paris, 1909, s. v. *Ange*, col. 1193.

jours[22]. Depuis ce temps-là en effet (p. 55) jusque maintenant où nous écrivons[23] ces paroles, nous connaissons les années, ainsi que nous les trouvons dans les généalogies[24] des saintes Écritures.

C'est donc bien une chose manifeste: avant que Dieu créât le monde, à une multitude d'époques qu'on ne peut dénombrer[25], Dieu créa toute la nature incorporelle, c'est-à-dire les saintes puissances angéliques avec la gloire[26] et toute l'armée des cieux[27], qui prennent lumière dans la lumière de sa sainte science et la gloire de sa divinité sublime, dans la joie et le plaisir pleins de jubilation spirituelle, qui se nourrissent uniquement de la vision de la vraie science de la Trinité sainte, non pas dans une seule et unique vision, mais dans une vision humble et pure, des dix milliers de fois, suivant le pouvoir de chaque rang, comme (p. 56) il est écrit: « *Le char de Dieu ce sont des myriades, ce sont des milliers qui se réjouissent* »[28]. Car la vision de la vraie science de la divinité de la sainte Trinité est chose sans limite.

Les ordres eux-mêmes que nous avons dénommés précédemment voient cette gloire brillante; ils émettent, eux aussi, des éclairs de lumière, faisant jaillir en outre des sources d'eau vive, c'est-à-dire des louanges et des chants spirituels, saints. De cette manière l'Univers répond d'une réponse sublime, exaltant davantage la sainte Trinité. Ce sont vraiment des lumières pures, vivantes grâce à la dignité de la lumière de la divinité qui habite en eux: c'est pourquoi eux aussi sont des dieux, comme il est écrit: « *Manifestez le Dieu des dieux, manifestez le Seigneur des seigneurs, car sa miséricorde est* (p. 57) *éternelle* »[29].

---

[22] Cf. *Gen.* I.

[23] Ici, et quelquefois dans la suite, le verbe est à l'état absolu au lieu de l'état construit.

[24] Sur le sens de ce mot, voir F. VIGOUROUX, *Dictionnaire de la Bible*, t. III, Paris, 1903, s. v. *Généalogie*, coll. 99, 100.

[25] Ainsi donc, d'après Jean, les êtres spirituels n'ont pas été créés simultanément mais, tout comme le monde visible, le monde incorporel aurait été formé par créations successives.

[26] S'agit-il ici de la gloire dont les anges étaient revêtus comme d'un vêtement, et à laquelle fait allusion, par exemple, la *Caverne des trésors* lorsqu'elle dit de Satan et des anges déchus: ܘܐܫܬܠܚܘ ܡܢܗܘܢ ܠܒ̈ܘܫܐ ܠܫܘܒܚܗܘܢ « et les vêtements de leur gloire leur furent enlevés » ? (C. BEZOLD, *Die Schatzhöhle*, t. II, Leipzig, 1888, p. ١٦). Voir aussi ms. Pierpont Morgan M 592, f. 15 *r* (homélie attribuée à Grégoire le théologien): ⲁϥⲃⲟϣϥ ⲛⲑⲃⲥⲱ ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲧⲁⲓ ⲉⲛⲉϥⲫⲟⲣⲉⲓ ⲙⲙⲟⲥ ⲛⲑⲉ ⲛⲛⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ « (Michel) le dépouilla du vêtement de lumière, vêtement dont il était revêtu à la manière des anges ».

[27] Cf. *I* (*III*) *Reg.* XXII, 19 (= *II Par.* XVIII, 18), NEH. IX, 6.

[28] *Ps.* LXVII, 18.

[29] *Ps.* CXXXV, 2, 3.

Pour ce qui regarde la création de ces saintes armées angéliques, personne n'a rien écrit à leur sujet; à cette époque en effet, la pensée des hommes n'était pas parachevée dans la gloire de Dieu. Le bienheureux Moyse n'a donc point écrit à leur sujet; il aurait bien pu le faire mais il savait que les pensées des hommes n'étaient pas parachevées et, pour ce motif, il n'a pas parlé d'eux [30] mais il a traité seulement de la création du monde; quant aux choses prononcées [31] avant les six jours, au sujet de la création des puissances célestes, il n'en a pas parlé [32].

Le diable est tombé du ciel alors qu'il jouissait d'une grande gloire, car il était un ange lui aussi; mais il éleva [33] (p. 58) sa pensée dans l'orgueil et la méchanceté de ses iniquités, ayant dit en lui même: « *Je monterai au ciel, je fixerai mon trône au milieu des étoiles pour être dans les hauteurs pareil à Dieu* » [34]. Ainsi, à cause de ces réflexions perverses, il tomba d'une chute effroyable; c'est pourquoi Dieu a donné sa [35] puissance à ceux qui aiment sa divinité afin qu'ils se gaussent de lui, le diable, lui qui se posa en rebelle et ennemi contre Dieu; c'est pourquoi encore, Dieu a donné sa puissance à ses serviteurs pour qu'ils le piétinent, lui et toute sa force [36].

A quel moment maintenant le diable est-il tombé? L'Écriture ne nous l'apprend pas, et elle ne nous renseigne pas davantage au sujet de ces noms innombrables qui sont les archanges (p. 59) et toute la multitude des serviteurs de Dieu; elle nous fait toutefois connaître le nom de ces trois seuls archanges qui sont: Michel, Gabriel et Raphael.

---

[30] Saint Jean Chrysostome est d'avis que Moyse n'a pas parlé de la création des anges parce que les Israélites n'auraient pu comprendre des choses qui ne tombaient pas sous les sens: ἐπειδὴ γὰρ 'Ιουδαίοις διελέγετο τοῖς περὶ τὰ παρόντα ἐπτοημένοις καὶ οὐδὲν νοητὸν φαντασθῆναι δυναμένοις (*P. G.*, t. 53, col. 29, linn. 5, 6). Sévérien de Gabala attribue ce silence de Moyse à la crainte de voir les Hébreux se méprendre sur la nature des anges et les adorer comme dieux (*P. G.*, t. 56, coll. 431, 432). Voir aussi *P. G.*, t. 28, col. 601, et F. X. Kortleitner, *Commentationes biblicae*, fasc. IX, *Sacrae litterae doceantne creationem universi ex nihilo*, Innsbruck, 1935, pp. 33 sq.

[21] Allusion au « Dixit Dominus: Fiat ... et factum est » de *Gen.* I.

[32] Jean le grammairien (*De opificio mundi*, I, 10) exprime son opinion comme suit: λείπεται ἄρα πρὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως ὑποστῆσαι αὐτας (scil. τῶν ἀγγελικῶν δυνάμεων οὐσίας) τὸν θεόν· διόπερ οὐδὲ τῆς παραγωγῆς αὐτῶν μνήμην πεποίηται Μωϋσῆς μόνου τοῦ φαιν μένου τούτου κόσμου διδάξαι θελήσας τὴν γένεσιν εἰς ἐπίγνωσιν ἀνθρώποις τοῦ ποιήσαντος αὐτὸν θεοῦ (W. Reichardt. *op. laud.*, p. 27).

[33] Lire ⲁϥϫⲓⲥⲉ.

[34] Is. XIV, 13, 14.

[35] Le pronom est ambigu; il peut se rapporter soit à la puissance de Dieu, soit à celle de Satan avant sa chute.

[36] Cf. Matth. X, 1, Luc. X, 19.

Mais quelqu'un me dira: « En quel passage l'Écriture te l'a-t-elle dit ? » Écoutez et je vous l'apprendrai, puisqu'il est écrit à propos de Michel et de Gabriel dans le livre de Daniel le prophète, ainsi qu'il le dit: « *Michel, le grand chef, qui tient pour les enfants de ton peuple* » [37], et il dit aussi: « *L'homme Gabriel vint vers moi* » [38], et encore: « *Gabriel, explique lui la vision* » [39]; et, au sujet de Gabriel, on a encore écrit dans les saints évangiles [40]. Pour le troisième archange, Raphaël, examine le livre de Tobit et de Tobie, son fils, et tu sauras (p. 60) la vérité exacte avec évidence.

C'est pourquoi, en tant qu'ils sont bons patrons de toute la race des hommes et heureux messagers des mystères de Dieu, nous commémorons aussi ces archanges saints, eux qui prient la bonté de Dieu pour qu'il ait pitié de nous, et nous pardonne nos péchés et nos transgressions selon la multitude de ses miséricordes.

Je glorifie également les églises bâties au nom de ces saints archanges; nous connaissons en effet Dieu et ses anges, et à cause d'eux il envoie sa miséricorde sur toute la terre. Le Dieu de tout homme demeure en tout endroit où l'on bâtit en son nom [41]; il purifie ces lieux et les bénit au jour de leur dédicace. Ces choses-là sont réalisées par les prières de l'archange (p. 61) Michel et le culte des saints archanges.

Faisons-nous donc mémoire de ces archanges saints comme si nous ne pensions pas d'eux qu'ils furent créés en ce temps-là ? Loin de là ! Nous ne suggérons pas que le 12 de hathôr, Michel fut élevé au rang d'archange, ainsi que le disent certains qui se trompent [42]; la chose n'eut

---

[37] DAN. XII, 1.

[38] DAN. IX, 21.

[39] DAN. VIII, 16.

[40] LUC. I, 19, 26.

[41] Cf. *Deut.* 12, 5.

[42] L'*Investiture de s. Michel*, conservée par les mss. Morgan M 593, ff. 1 *r*–30 *v*, et M 614, donne par rapport à cette date les détails suivants: Le diable fut chassé du ciel le 11 du mois de hathōr, à la 11e heure du jour, alors que le soleil se couchait; au 12 de hathōr, au moment de l'aurore, Dieu le Père ordonne aux anges de venir en sa présence et il place Michel sur le trône de l'archiplasme déchu; on revêt alors Michel de la gloire de Mastêma, de la couronne de lumière, du sceptre de vérité et des sandales de paix, et Michel est établi chef du monde lumineux céleste et de l'univers (M 593, ff. 7 *r*–8 *r*, M 614, ff. 5 *v*, 6 *r*). Cette substitution de Michel à Satan – avec ou sans spécification du jour de l'évènement – est un thème qui revient fréquemment dans la littérature copte en l'honneur de s. Michel; voir par ex. (les noms des auteurs supposés sont mis entre parenthèses) dans *Bybliothecae Pierpont Morgan codices coptici photographice expressi*, Rome, 1922, M 592 (t. XXII), f. 8 *r* (Grégoire le théologien), f. 28 *r* (Macaire de Tkoou), M 602 (t. XXV), ff. 51 *r*, 78 *v*, 79 *r* (Sévérien de Gabala),

pas lieu de cette façon; mais bien avant qu'un nom ne fût donné ni au jour, ni à la nuit [43], ni au mois, Michel était archange, de même que ses autres compagnons sans nombre. Puisque le diable, tombé du ciel en pleine gloire, avait mis ses pensées perverses dans le cœur de certains pour leur faire dire: « Le 12 du mois de hathôr, Michel fut élevé au rang d'archange à la place du diable », (p. 6[2]) puisqu'on dit avec ces insensés–là: « Lorsqu'on a expulsé le diable le 12 de ce mois – à savoir le mois de hathôr –, on a élevé Michel, lui aussi, le 12 de ce même mois de hathôr », nous aussi, nous répondrons à ceux qui disent de pareilles choses: « *Vous vous trompez! vous ne connaissez ni les Écritures ni la puissance de Dieu* » [44]. En effet, nos pères les docteurs qui vécurent avant nous n'ont rien dit à ce sujet.

Ceux qui disent: « Le 12 de hathôr, le diable fut expulsé » ou « Michel installé à sa place », les gens de cette espèce ont erré dans la connaissance de Dieu; ils blasphèment en effet le grand archange saint Michel, ils le méprisent et ne tiennent pas compte de son grand honneur (p. 62, sic) et de sa grande gloire, car elle est peu de chose, d'après ce qu'ils disent dans leur cœur qui mérite d'être tranché, à savoir: « Si le diable n'avait pas été expulsé du ciel, Michel n'aurait pas été un archange mais . . . ». Pour nous, nous croyons que l'archange saint Michel était en honneur devant la sainte Trinité et qu'il était le chef de toutes les milices célestes déjà avant que le diable ne tombât du tout. Du reste ils ne trouvent pas de gloire en cela.

Mais d'aucuns disent: « Au moment où l'homme fut créé, Dieu dit à tous ses anges: ' Vénérez Adam ' », et ils affirment que les anges adorèrent Adam, à l'exception du diable seul. Ils disent du reste que le diable a dit à Dieu: « Je ne vénérerai pas [Adam . . . » [45].

---

61 *v* (Athanase). D'autres témoignages dans E. A. Wallis Budge, *Coptic miscellaneous Texts*, Londres, 1915, pp. 326, 327 (Or. 7021, ff. 6 *r*, 7 *r*; Théodose), pp. 515, 516 (Or. 7029, f. 70 *r*; Timothée); W. E. Crum, *Texts attributed to Peter of Alexandria*, dans *Journal of theological Studies*, t. IV, Londres, 1903, pp. 396, 397.

[43] *Gen.* I, 5. — « Mois » fait allusion au mois de hathōr.

[44] Matth. XXII, 29.

[45] Cf. ms. Morgan M 593, f. 5 *r*. – Nous aurons à revenir sur ce refus de Satan de vénérer Adam à propos de la publication du texte palimpseste sous-jacent de Vat. copte 65, ff. 117, 118. Nous y renvoyons le lecteur.

BARTHOLOMAEUS F. M[a] XIBERTA, O. CARM.

DE CONTROVERSIIS CHRISTOLOGICIS AEVO PATRISTICO

Controversiae christologicae quae per totum aevum patristicum agitabantur duplici ex capite attentionem historicorum merentur. Primo quidem, quia potiorem constituunt partem vitae Ecclesiae, maxime in Oriente. Secundo autem, quia nos manuducunt ad intelligendum ambitum doctrinae catholicae circa constitutionem Christi. Porro quid definierint Ephesinum, Chalcedonense, Constantinopolitanum II et III nemo intelliget, nisi accurate noverit quaenam doctrinae illis temporibus conflictarentur.

Qua in re ignorantia et error sunt valde periculosa. Si enim antiquis haereticis crassissima quaeque placita imputaveris, labor theologi levissimus plane redditur, sed jus civitatis tranquille conceditur subtilioribus erroribus qui anathemate perculsi jam fuerunt. Profecto saepe dolemus in tractationibus de constitutione Christi (praesertim in recentissimis) plura sine scrupulo tradi, quibus vix Nestorius subscripsisset; scrupulos plane exstinguit servata formula traditionalis: Una persona in duabus naturis.

Critici autem moderni, salvis nobilissimis exceptionibus, hanc rem nedum illustrasse potius obscurasse videntur. Plurimum quidem auxerunt notitiam historiae externae controversiarum atque fontium, sed cum multi eximiae arti criticae haud parem conjungerent theologicam peritiam et, quod pejus est, cum nonnulli rationalismo liberali inficerentur, rationem doctrinarum inepte retulerunt. Quis nesciat quantopere inclinentur moderni ad excusandum Nestorium, ad calliditatem importunamque vim S. Cyrilli deplorandam? Quis non recordetur Adolphum Harnack asserentem a concilio Chalcedonensi vim illatam fuisse conscientiae Orientalium, et ita disgregationem Ecclesiae praeparatam?

Hac de causa tractatum dogmaticum de Verbo Incarnato traditurus, operae pretium duxi fontes directe investigare. Nunc autem investigationis fructus, si quid valeant, libenter offero tamquam grati animi signum Emo ac Rmo D. Cardinali Mercati, meritissimo olim Bibliothecae Vaticanae Praefecto.

I. Prima phasis controversiarum (saec. I-IV).

In controversiis christologicis tres phases distinguendae sunt. In prima statuendus fuit articulus fidei incarnationis, in altera perficienda fuit explicatio dogmatica constitutionis Christi, in tertia tandem agitabantur quaestiones derivatae ex asserta constitutione Christi.

Initium omnium controversiarum fuit ratio qua nobis revelatur Christus Jesus. Revelatio Christi nobis peracta est per hoc quod de ipso in fontibus revelationis praedicantur tam divina quam humana. Dicitur Filius Dei et Filius hominis; ea quae de ipso feruntur alia insinuant divinitatem, alia vero humanitatem. Quo posito, prima se ingerit quaestio, utrum haec, sive divina sive humana, sensu proprio an minus proprio Christo tribuantur. Ex hoc enim dependet id quod maxime fundamentale est in constitutione Christi, videlicet utrum sit verus Deus, utrum sit verus homo. Utraque autem quaestione affirmative soluta, succedit tertia quaestio, quonam modo divina et humana coeant in constitutionem Christi, seu, quod ex parte rei idem est, utrum Christus qui est verus Deus et qui est verus homo sit stricte unus et quanam ratione unitas perficiatur. Et haec pertinet adhuc ad illustrationem articuli fidei, etenim ex affirmata aut negata perfecta unitate, idea Christi Jesu efficitur radicitus diversa.

Tria prima saecula Ecclesiae characterizantur frequentibus conatibus ad dilucidandas duas priores quaestiones. Haeretici a plenitudine fidei catholicae defecerunt affirmantes aliqua, sive divina sive humana, improprie tantum esse Christo tribuenda.

Humanitatis proprietatem negarunt gnostici, qui praejudiciis contra materiam prohibebantur eidem agnoscere consortium cum divinitate et efficaciam in opere redemptionis. Hi docetae appellari consueverunt, et viventibus adhuc apostolis pullulare coeperunt.

Rigidiores docetae, puta Simon Magus, Satornilos, Basilides et praesertim Marcio atque manichaei, docuerunt carnem Christi fuisse

tantummodo apparentem. Mitiores autem, potissimum in schola Valentini, concedebant Christi corpus fuisse verum et reale, sed formatum ex materia caelesti incorruptibili.

Tam rigidi quam moderati contendebant passionem Redemptoris fuisse apparentem. Ita Cerinthus somniavit Christum descendisse in Jesum, qui erat purus homo, et ab eodem ante mortem recessisse. Basilides finxit Christum e manibus judaeorum se subtraxisse et ejus loco Simonem Cyrenaeum crucifixum fuisse. Alii alia figmenta protulerunt, quae minute persequi exigui est momenti ad elucidationem doctrinae.

Contra divinitatis Christi proprietatem duplex invaluit error initialis: adoptianismus et modalismus. Utriusque erroris secreta radix haec fuisse videtur, quod, audita revelatione Novi Testamenti, recusarunt perficere ideam Dei quam tum nuda ratio naturalis tum praedicatio Veteris Testamenti exhibet, nimirum unius Dei invisibilis Creatoris omnium. Sed ex hoc communi initio in oppositas vias abierunt.

Adoptiani (primo gnostici judaizantes, ut ebionitae ac cerinthiani, postea vero, exeunte saeculo II, Theodotus Coriarius et Theodotus Argentarius cum sequacibus quibus proprie applicatur a modernis nomen adoptianorum) asseruerunt Jesum esse purum hominem; singularem autem ipsius dignitatem detraxerunt ad meram divinae virtutis assistentiam.

Modalistae (Praxeas, Noetus, Sabellius) e contrario confessi sunt in Christo, sicut etiam in Spiritu Sancto, vere revelari Deum; sed addiderunt revelatione Patris, Filii, Spiritus Sancti minime indigitari tres divinas Personas distinctas, sed tantummodo triplicem unius Dei cum creaturis communicationem. Quia ex hoc sequebatur redemptorem qui passus est esse ipsum Patrem, modalistae vocari consueverunt patripassiani.

Hi errores initiales a posterioribus haereticis nonnihil modificati sunt. Paulus de Samosata, adoptianos secutus, in Christo hominem per prius conspexit. Concessit quidem in ipso esse Verbum divinum, attamen Verbum concipiebat impersonaliter sicut cetera Dei attributa. Quare tenuit Christum esse hominem in quo virtus illa divina, Verbum, habitabat. Arius adoptianismum aliter retractavit. Verbo Dei indolem personae distinctae utique agnovit, sed rationem verae deitatis detraxit; nam illum retinuit in categoria cujusdam entis medii quo Deus usque ad creaturas operatione pertingat.

Ecclesia catholica, firmiter tenuit tam divina quam humana sensu pleno esse Christo tribuenda. Itaque credidit Christum Filium Dei esse personam divinam Patri consubstantialem sed ab eo distinctam et aliunde esse perfectum hominem natum ex Maria Virgine.

Non tamen omnes auctores orthodoxi ad hanc peremptoriam fidei formulam statim pervenerunt; nam ante concilium Nicaenum, alii quidem veram divinitatem, alii perfectam cum Patre aequalitatem, alii rationem personae in ipso sinu deitatis distinctae non sat perspicue attigerunt.

Sed haec innuisse satis est, siquidem ejusmodi controversiae, ad gnosticos quod attinet, referebantur ad problema de natura mali, ceterae vero indolem trinitariam potius quam christologicam habuerunt.

Sub finem hujus periodi, id est, medio saeculo IV, agitari coepit tertia quaestio: Quonam modo divina et humana coeant in constitutionem Christi, cum qua intime connectitur quaestio de unitate.

Quandiu haeretici deprimebant alterutram Christi partem, sive divinitatem sive humanitatem, non erat cur in illud problema impingerent, siquidem Christi constitutio minime singularis videbatur. Revera apud judaizantes et adoptianos sermo esse non poterat de unione ontologica, quandoquidem Christum concipiebant tamquam purum hominem cui Deus abundantioribus donis assisteret. Paulus de Samosata unionem Verbi cum homine Jesu explicare debuit tamquam infusionem virtutis accidentalis. Modalistis consentaneum fuit incarnationem cogitare ad modum quo spiritus assumere possunt formam sensibilem qua hominibus appareant, quicumque tandem sit hic modus, sive assumptio alicujus rei visibilis qua veluti habitu externo utantur, sive directa productio ejusdem formae sensibilis, sive conversio ipsius spiritus in statum in quo ipse evadat saltem temporaliter visibilis. Juxta modalistas humanitas pro Christo erat aliquid plane accidentale et precarium, et pondere doctrinae impellebantur ut illam existimarent temporalem et aliquando finiendam.

Cum tamen vividior evaderet idea Christi Dei et hominis, necesse fuit quod mentes invaderet quaestio de modo unionis. Id potissimum evenit quando, ardore controversiae arianae mitigato, orthodoxis facultas data est reflectendi in consequentias quae oriebantur circa constitutionem Christi ex affirmata vera personalique Verbi deitate.

Tunc inceperunt magnae controversiae christologicae. Si statim reperta esset explicatio unionis tam perfecta ut per eam cum veritate humanitatis ac divinitatis servaretur plena Christi unitas, reflexio pacifice perfici potuisset, sicut reapse contigit in Occidente, ubi unus error Leporii vix exortus exstingui potuit. At in Oriente auctores oscillarunt inter oppositas interpretationes, quarum aliae divinitatem extollebant, aliae vero humanitatem.

Sententiae haereticales ad modum unionis illustrandum excogitatae, hoc tempore id commune habent, quod difficultatem adhuc minuere contendunt deprimentes sive divinitatem sive humanitatem, aut certe unitatem. Praecipuae sunt *a*) Marcelli de Ancyra ejusque discipuli Photini, *b*) synusiastarum, *c*) Apollinaris.

Marcellus de Ancyra, ardentissimus concilii Nicaeni vindex, dum divinitatem Verbi vindicaret, indolem personae distinctae, sicut antiqui modalistae, iterum obscuravit. Consequentias pro constitutione Christi fortasse deducere ille ausus non est, sed utique deduxit ejus discipulus Photinus. Is doctrinam Pauli Samosateni renovavit nonnihil transformatam sub influxu doctrinae trinitariae Marcelli de Ancyra. Marcellus inculcaverat Verbum ab aeterno consubstantiale Patri fuisse sed personam distinctam incarnatione tandem evasisse. Assumens igitur Photinus thesim Samosateni: Incarnationem consistere in descensu Verbi super hominem Jesum, docuit hominem natum ex Maria non esse Deum, sed tantum habere secum Deum. Hinc Maria non esset Mater Dei sed mater hominis (ἀνθρωποτόκος). Quae formula tam dura visa est, ut statim in communem execrationem, etiam arianorum, caderet.

Tunc iis qui spiritu Pauli Samosateni et Photini (forte inconscie) imbuebantur, in mentem venit alia formula quae divinitatem Jesu nati ex Maria specie saltem tenus minime negabat: Christus est quidem Deus et homo, sed ipse est duo (masculine); in Christo alius est Deus alius est homo; Christus est duo filii, duo domini; Christus Deus est filius Dei naturalis ac omnium Dominus natura; Christus homo est filius Dei adoptivus, et naturalis filius David, dominus omnium gratia et merito.

In qua sententia Christus accipitur ut subjectum grammaticaliter unum, sed realiter tale, ut in eo tegantur duo subjecta ontologica, quibus subjectis divina et humana conveniant seorsim. Agnoscuntur duae primae partes articuli fidei, vera divinitas et vera humanitas, at negatur tertia pars articuli, scilicet vera unitas Christi Dei et hominis.

E regione horum surrexerunt synusiastae et apollinaristae. Quibus commune erat, quod in unitate Christi vindicanda maxime intenti essent. In hunc finem, synusiastae distantiam minuerunt inter divinitatem et humanitatem, apollinaristae vero humanitatem mutilarunt.

Theoria synusiastica carni Christi aufert propinquitatem cum carne ceterorum hominum ut eam rebus supernis propinquam faciat, et id sive quantum ad originem sive quantum ad constitutionem permanentem. Nomen id significare intendit: duas Christi naturas convenire in essentia (σὺν οὐσίᾳ).

Synusiasmus conceptionem categoricam vix permittit, quapropter erupisse videtur pluribus formis, eisque impraecisis; ceterum nulli auctores erroris proprio nomine feruntur. Quando exprofesso propagari coepit, S. Athanasius sex erroris formas audivit: 1) Consubstantiale divinitati Verbi corpus illud esse quod a Maria genitum est. 2) Verbum ipsum in carnem . . . esse conversum et a suapte natura mutatum. 3) Filium Dei specie ac fictione sola corpus, non natura, gessisse. 4) Ipsammet divinitatem circumcissam esse atque imperfectam e perfecta redditam. 5) Non ex Maria sed ex propria substantia Dei Verbum obnoxium passioni sibi corpus effinxisse. 6) Corpus ipsum non divinitate Verbi recentius sed coaeternum ac perpetuo cum illo conjunctum exstitisse. (*Ad Epictetum* 6 s. PG 26, 1064 s.) S. Gregorius Nyssenus suspicatus est doctrinam ab aliquibus sic intelligi: « Manente in seipsa divina substantia aliam quandam apparuisse divinam substantiam in humanae et divinae naturae confinio positam, quae nec Deus esset nec homo sed ex utroque quodammodo participaret, et prout incarnatio est, humanitati affinis atque cognata exsisteret, prout vero divina est, longe multo humanae naturae modulum superaret » (*Antirrheticus* 2. 5. etc. PG 45, 11 . . .).

Sic inter synusiastas repetabantur errores gnostici circa carnem Christi, aut incarnatio explicabatur per transformationem Verbi in carnem, per conversionem carnis in naturam divinam, per utriusque mixtionem.

Apollinaristae strictam unitatem Christi Dei et hominis explicare enisi sunt supposita tum vera ipsius deitate tum origine et conditione humana carnis, id autem nescierunt obtinere nisi mutilatione humanitatis.

Apollinaristis praeiverant ariani, qui, cum Verbo indolem personae (utique creatae) plane agnoscerent, unionem ipsius cum huma-

nitate conceperunt substrahendo humanitati assumptae illud in quo personalitas hominum manifestatur, scilicet vitam et rationem. Docuerunt igitur a Verbo assumptum non esse compositum humanum perfectum, sed carnem tantum, et in ea Verbum locum animae tenuisse. Reapse Eudoxius, arianus anomaeus, in professione fidei habet: σαρκωθέντα, οὐκ ἐνανθρωπήσαντα.

Hunc arianorum errorem in campum catholicum introduxit Apollinarius Junior, episcopus Laodiceae, ardentissimus defensor fidei Nicaenae. Is cum unitatem Christi strictissimam praeassereret, ut omnia quae in Christo contingunt ipsi Verbo ascribi possent, contendebat unitatem esse impossibilem si assumendum esset totum id quo nos perfecte homines constituimur, siquidem duo perfecta unum esse non possunt. Unitati non obstat pars inferior humanitatis, quae, utpote materialis, nata est habere rationem partis et subordinari principio spirituali atque vices agere instrumenti alicujus principalis agentis; sed utique obstat pars superior, quia est radix libertatis, libertate autem homo constituitur principium operativum sui juris respectu propriorum operum, quae proinde alterius jam esse non possunt.

Animadvertebat insuper opus redemptionis in discrimen verti assumpta anima rationali, quae peccato obnoxia est et, cum libertate polleat, voluntati divinae resistere potest.

Ut patet, apollinarismus penitus differt a synusiasmo, nihilominus cum ambae doctrinae conspirent in unitatem Christi extollendam, unitatem vero obtineant asserta « una natura Verbi incarnata », posteritati per modum unius commendatae fuerunt. Quinimmo cum mutilatio ab Apollinario concepta animos jam non demulceret et nomen synusiasmi cito in desuetudinem venisset, nomen apollinarismi ipso saeculo V adhibitum est ad significandas theorias synusiastas transformationis sive Verbi sive carnis aut mixtionis quae praeluserunt monophysismo.

Contra ejusmodi errores Ecclesia catholica iterum protendere debuit criterium illud maximalisticum (sit venia verbo) quo veteres haereses olim contriverat, scilicet tam divina quam humana esse sensu pleno Christo tribuenda. Quo criterio illustrata singulas haereses facile detexit easque communi abominationi exposuit, adeo ut « congregatione synodi opus non esset ut aperta pernicies damnaretur », prout ad aliud propositum scribit S. Augustinus (*C. duas epp. Pelagii*, IV, n. 34). Revera S. Athanasius, cum in notitiam

venisset synusiasmi et theoriae dividentis Christum in duos filios, exclamavit (*Ad Epictetum* 2 PG 26, 1052 s.): « Quisnam infernus illud eructavit, corpus ex Maria genitum esse Verbi divinitati consubstantiale, aut Verbum in carnem ... mutatum fuisse ...? Quinam vero ea temeritate fuerunt, ut dicerent Christum qui carne passus et crucifixus est non esse ... Deum Filiumque Patri ... Qua, quaeso, ratione christiani fuerint, qui dicunt alium esse Filium et alium Dei Verbum? ».

II. Altera phasis controversiarum (saeculo v).

Terminus primae phasis controversiarum manifestas reliquit duas oppositas tendentias in concipienda constitutione Christi: altera divinitatem extollebat, altera humanitatem. Illa in Christo *per prius* Deum considerabat et ad unitatem servandam divina et humana permiscebat; haec Deum et hominem *ex aequo* considerabat, et ad distinctionem humanitatis servandam unitatem laxare audebat. Quae tendentiae respondebant oppositae directioni scholae alexandrinae et scholae antiochenae. Alexandrini, qui interpretationibus allegoricis et intuitionibus idealibus indulgebant, proni erant ad urgendam unitatem Dei et hominis; antiocheni, e contrario, sensui litterali et naturalismo haerentes, potius intenti erant ut humanitatem Christi integram adeoque distinctam e regione divinitatis conservarent.

Saeculo v impossibile jam evaserat extremos errores quos nuper recensuimus aperte profiteri, ideo oppositae tendentiae in doctrinis subtilioribus exerceri debuerunt. Hinc eruperunt lites inter doctores antiochenos et S. Cyrillum atque monophysitas.

a) *Nestorianismus.*

Nestorius ille fuit quem, prae ceteris antiochenis, rerum adjuncta impulerunt ut systema christologicum publico certamini exponeret, sed reapse antiquam scholae directionem secutus est.

Antiocheni conceptum constitutionis Christi efformare aggressi sunt aspicientes in Christo Deum et hominem quasi *ex aequo*. Sic manebant in eadem directione Pauli Samosateni et Photini sed remotis crassioribus illorum excessibus, qui in Christo aspiciebant *per prius* hominem.

Secundum hanc considerandi rationem in corde eis erat extollere veritatem humanitatis Christi necnon integritatem, adeoque etiam perfectam distinctionem a divinitate. Cum coram se haberent apollinaristas, praecipuo conatu inculcabant humanitatem Christi constitui suis propriis principiis, atque manere e regione Verbi. Pariter inculcabant exsistentiam animae rationalis humanae, et consequenter contendebant ex parte humanitatis haberi in Christo distinctum operantem et patientem liberum suique juris.

Unitatem Christi Dei et hominis negare minime intendebant, e contrario ex animo asserebant, siquidem haec pars articuli fidei extra quaestionem jam posita erat. Sed in explicatione unitatis deficiebant.

Itaque a priori excludebant unitatem conceptam tamquam unitatem Verbi aeterni humana ad se trahentis. Verbum ipsum humana esse, habere, operari, pati, haec ferre non poterant, quandoquidem non intelligebant aliter quam sensu apollinaristico fieri posse.

Ipsi retinebant unitatem *resultantem* ex unione, et eam ita urgebant ut tam divina quam humana in seipsis intacta relinquerent. Unde etiam post unionem sollicite distinguebant in Christo Deum et hominem, adeoque propria Dei et propria hominis alterutri distincte ascribebant. Communicationem idiomatum sensu proprio intellectam rejiciebant. Si quae autem locutiones ejusmodi communicationem suggerere viderentur, ad sensum latum detorquebant.

In unione non videbant functionem qua divina et humana deinceps aliquid unum constituerent, sed tantum com-positionem duorum qui permanebant id quod ex se erant.

Antiochenis unio tantummodo perfici potuit in iis praedicatis quae superveniunt entibus jam constitutis.

Omnia haec doctrinae capita coalescunt in unum systema organicum, sed non omnes doctores illius scholae singula elementa eodem gradu urgebant; nam conatus salvandae unitatis Christi in dies perfectiores evaserunt, donec perventum est ad formulam quae ab ipso Cyrillo ut « sufficiens » accipi potuit, qua mediante facta est concordia inter Joannem Antiochenum et S. Cyrillum anno 433, quaeque in definitiones concilii Chalcedonensis magnum influxum exercuit.

Primi doctores scholae Antiochenae, Diodorus de Tarso et Theodorus de Mopsuesta, longius quam Nestorius, saltem verbis processisse videntur.

Diodorus, episcopus Tarsensis, vir dicitur magnae pietatis ac zeli, qui fidem contra arianos et Julianum Apostatam defendit,

S. Basilio acceptissimus et magister S. Joannis Chrysostomi. Is aperte dixit Virginem Mariam proprie esse ἀνθρωποτόκον, quamvis intuitu unionis filii cum Verbo etiam appellari possit θεοτόκον (citatus in concilio Ephesino, Labbe, V, 980). Cum accusaretur quod in Christo divideret duos filios, dum se excusare conatur, errorem confirmare videtur, negans filium David esse ipsum Filium Dei: « Ne Mariae filius Deus Verbum existimetur . . . Duas nativitates Deus Verbum non sustinuit » (Fragmenta in PG 33).

Theodorus, ep. Mopsuestenus, Diodori discipulus et S. Joannis Chrysostomi aliquandiu socius, celebratur ut exegeta optimus, haereticorum insecutor acerrimus. Quod incarnationem conciperet ad modum com-positionis, protulit voces quae indicant meram relationem: συνάφεια σχετική. Idem inculcavit influentiam Verbi in humanitatem numquam evasisse quasi naturalem sed semper permansisse opus benevolentiae, unde illius locutio: « Unio secundum benevolentiam et affectum » (εὐδοκίᾳ). Cf. *Comm. in Eph. 1, 22.* Similiter depressit quammaxime influentiam Verbi in humanitatem assumptam, adeo ut in Christo poneret defectus morales, molestas animi passiones, concupiscentias carnis, realem profectum in sanctitate. Fere dixeris eum distulisse perfectam conjunctionem Verbi et hominis ad tempus resurrectionis (cf. professio fidei), quamquam alias profiteatur unionem factam fuisse ab initio. Titulum θεοτόκος Virgini Mariae recusaverat; postea scandalum fidelium veritus admisit, sed lato sensu explicavit.

Nestorius, monachus et presbyter Antiochenus, ex concionatore acceptissimo creatus est patriarcha Constantinopolitanus a. 428 Animo demisso sed simul acri zelo praeditus, qui rationem personarum habere nesciret, abusus et errores manu forti exstirpare proposuerat. Sic etiam aggressus est tollere morem appellandi Virginem Mariam θεοτόκον, quem titulum fideles magna cum contentione tuebantur contra photinianos qui Mariam ἀνθρωποτόκον esse asserebant. Nestorius mediare voluit, docens neutrum titulum Virgini Mariae convenire, sed titulum χριστοτόκον. Quae agendi ratio orthodoxos graviter offendit. Eusebius, adhuc laicus sed postea ep. Dorylaeae, Nestorium de haeresi publice accusavit. Cum autem commotio animorum ad Aegyptum usque delata esset, S. Cyrillus Alexandrinus doctrinae a Nestorio impugnatae patrocinium suscepit, quo factum est ut Nestorius ad Cyrillum tamquam ad praecipuum adversarium tela converteret. Lis erupit a. 429.

S. Cyrillus ex tunc nulli pepercit labori ut haeresim Nestorii tum scriptis tum auctoritate suffocaret, quare meruit ut statim ab omnibus Nestorio non faventibus dux salutaretur et ut tamquam orthodoxiae tessera acciperetur.

Nestorius tunc vires applicare debuit ad tuenda puncta quae illi magis in corde erant, unde ea quae tunc dixit et scripsit illius mentem partialiter tantum revelare, quinimmo aliquando tegere videntur, praesertim cum graviora puncta Theodori de Mopsuesta aliquando dimittere profitetur.

Certamen quod versabatur circa ipsam essentiam constitutionis Christi, quod ecclesiam orientalem commovebat quod patriarchas Alexandrinum et Constantinopolitanum unum contra alterum habebat, ejusmodi certamen erat nimis grave ut S. Sedis interventum non provocaret. Reapse Caelestinus I, ab utroque patriarcha invocatus, re discussa in concilio Romano, Nestorii doctrinam reprobavit, Cyrilli vero doctrinam orthodoxam asseruit. Insuper Cyrillo auctoritatem commisit ut Nestorium ad retractationem cogeret.

Desiderio Caelestini et Cyrilli res hoc modo finienda erat. Sed Imperator Theodosius II, qui tunc ad Nestorium magis quam ad Cyrillum inclinabatur, non permisit Nestorium tam facile eliminari, adeoque jussit causam discuti in concilio oecumenico. Concilium convocatum Ephesi a. 431 doctrinam a Cyrillo contra Nestorium propositam acclamavit. Nestorius depositus est et a. 435 exsilio mulctatus. In exsilio autem otium nactus est ut systema christologicum, prout ex intimo suo spiritu erumpebat, ample exponeret, nempe in *Libro Heraclidis*, qui antiquitati plane ignotus, nostro tempore detectus est.

Quoad doctrinam Nestorius longe abest ut extremos errores conscie tueatur, quinimmo duriora effata praecursorum emollire enititur. Omni vi protestatur se minime inficiari unitatem Christi quam articulus fidei proclamat. Duos filios et duos dominos constanter negat. Profitetur se symbolum Nicaenum in eo quod de uno Jesucristo divina et humana praedicat toto corde amplecti. Paratum se affirmat accipere quidquid in symbolo contentum ostendatur (*Le livre d'Héraclide*, ed. Nau, p. 154). Contendit se nihil aliud praetendere quam ut veritas et integritas humanitatis Christi salvetur, neque alteri doctrinae nisi apollinarismo se bellum gerere. Cum audivit doctrinam Flaviani, ep. Constantinopolitani, et Leonis M., proclamavit suam ipsius sententiam tandem in Ecclesia fuisse agnitam.

Nihilominus perfectam Christi unitatem qualem postulat catholica fides Nestorius minime amplexatus est.

Juxta Nestorium, Christus est quidem unus, nullatenus tamen unitate Verbi permanente post assumptionem carnis, sed tantummodo unitate quae unionem sequatur. Ante unionem (prioritate rationis, non temporis) exsistunt Verbum et homo, unusquisque se solo constitutus; Verbum quidem generatione aeterna constituitur Deus, Patri consubstantialis, homo autem generatione temporali ex matre constituitur homo ceteris hominibus aequalis. Per unionem Verbum et hic homo com-ponuntur (συν-ἅπτω). Haec autem compositio minime attingit ontologicam uniuscujusque unitorum constitutionem, sed eandem intactam relinquit. Efficacia illius consistit in eo quod propria hominis aliquatenus Verbo ascribantur et similiter propria Verbi ascribantur homini.

Itaque unitas Christi reponenda non est in natura, non in ontologica constitutione, sed in denominatione, in gloria, potentia, adoratione (cf. ep. IX et XI apud Loofs, *Nestoriana*) τῶν δύο φύσεων μία ἔστιν αὐθεντία, καὶ μία δύναμις ἤτοι δυνάστεια καὶ ἓν πρόσωπον κατὰ μίαν ἀξίαν καὶ τὴν αὐτὴν τιμήν. In hoc utique ordine unio est summa, divina, mirabilis, ineffabilis, incomprehensibilis, inseparabilis.

Propter unionem, supradictae perfectiones (potentia, honor, denominatio filii Dei) adquirunt peculiarem characterem, secundum quem non conveniunt neque Verbo soli neque homini soli. Ideo praeter Verbum et filium Virginis merito consideramus Christum, qui non est aliquis tertius propriam habens constitutionem ontologicam, sed Verbum et filius Mariae simul com-positi.

Sic Christus est subjectum proprium omnium attributorum in quibus concurrunt divina et humana. Sicut humana ascribenda sunt homini et divina Verbo, ita divino-humana ascribuntur Christo melius quam aut Verbo aut homini. Huic innixus principio pro Virgine Maria praetulit titulum χριστοτόκος rejectis nominibus θεοτόκος et ἀνθρωποτόκος.

Com-positionem Nestorius raro ἕνωσιν appellavit, plerumque utitur voce conjunctionis (συνάφεια), quae ideas suggerit proximitatis, juxtapositionis, relationis (Cyrillus, *Adv. Nestorium* II, 5 PG76, 84). Huc illuc repetit voces Theodori Mopsuesteni: unionem secundum relationem, et secundum benevolentiam. Ad eam illustrandam adhibere consuevit analogias indumenti, templi, instrumenti. Quae exempla adversarios induxerunt ut unionem Nestorianam notarent tamquam unionem accidentalem, sicut propter conceptum benevo-

lentiae eandem vocarunt unionem moralem, quamquam neutra denominatio apud Nestorium occurrere videatur et neutra animam doctrinae attingat.

Unitas Christi in mente Nestorii claudebatur intra hos angustos limites: « Qui dicit id quod nobis consubstantiale est inseparabili divinitate plenum, de Virgine genitum, in re ingenue totum dominicae dispensationis mysterium praedicat » (Ep. IX, apud Loofs).

Unde mirum non est si Nestorius, quamquam aspectum unitatis in Christo extollere satagit, nihilominus idearum pondere aliquando usque ad extrema Diodori ac Theodori compellatur.

Sicut Diodorus de Tarso putat se satis vitare quominus Christus asseratur duo filii, dicens quod ratio filii Dei non convenit filio Mariae, neque pro hoc conditur altera filiatio, sed ipsa Verbi filiatio extenditur ad illum quandiu est conjunctus Verbo! (*Héraclide*, p. 140).

Ut Theodorus de Mopsuesta, inclinatur ad defectus Christi hominis amplificandos. Sic attribuit Christo realem profectum « apprenant, s'instruisant, se perfectionnant dans la chair » (*Héraclide*, p. 162). Similiter ex primis episodiis vitae publicae deducit Christum Jesum potentiam miraculorum tunc temporis nondum habuisse (*Héraclide*, n. 90).

Quam levis conciperetur a Nestorio unio Verbi et filii Mariae, fortasse nullibi apertius detegitur quam in explicatione redemptionis. Juxta Nestorium vita Christi fuit certamen ad servandam absque macula imaginem Dei illi concreditam; redemptio generis humani in eo consistit quod Christus, quia seipsum sine macula servare novit, nunc in favorem aliorum operari potest (*Héraclide*, nn. 70 ss.). Necesse autem erat ut id Christus efficeret viribus pure humanis, secus, si certasset viribus divinis, non homo sed Deus diabolum vicisset (*Ibidem*, n. 93; p. 162 s.). Verbum aderat homini Jesu certanti « comme un juge dans un procès et dans un combat véritable, en le possedant dans son propre prosôpon et en se le soumettant en toutes choses » (*Héraclide*, n. 91 s.). In quo animadvertes affinitatem cum pelagianismo, quam Cassianus jam notaverat antequam Nestorius librum Heraclidis scriberet.

In exprimendis his notionibus Nestorius inseruit ideam personae (πρόσωπον) contrapositam ideae Cyrillianae unionis physicae (ἕνωσις φυσική). Nomine autem personae intelligere videtur rem in quantum propriis characteribus distinguitur a ceteris rebus (*Héraclide*, p. 167).

In Christo habentur imprimis duo prosôpa: Verbi et hominis. Tunc Verbum accipit prosôpon hominis et suum proprium prosôpon eidem communicat, scilicet accipit tamquam propria ea quae sunt hominis et sua ipsius propria concedit homini. Sicut rex qui indutus veste militis peragit opera militum; is vere miles factus est, secus ac ille qui veste tantum indueretur sed opera militis non compleret (*Héraclide*, pp. 18, 84). « Il prît la forme du serviteur; ce n'est pas l'essence de l'homme qui était la forme du serviteur; mais celui qui la prît en fit son image et son prosôpon. Il est devenue la forme des hommes, mais non la nature . . » (*Héraclide*, p. 145). Sic praeter prosôpon Verbi et prosôpon hominis consideratur in Christo prosôpon unionis, quod aliud non est nisi duo prosopa simul com-posita. Hoc autem prosôpon revera est antithesis unionis physicae S. Cyrilli et signat culmen oppositionis inter theorias antiochenam et alexandrinam.

Secundum praedicta Nestorius non solum negavit unitatem Christi esse ipsam unitatem Verbi praeexsistentis, verum etiam rejecit omnem unitatem ontologicam resultantem ex unione. Conceptus unionis indicat constitutionem Christi in quantum in ipso verificatur permanens com-positio Verbi et hominis.

Unio quam Cyrillus physicam appellavit, conceptus deificationis, titulus Dei Genitricis sensu proprio acceptus, communicatio idiomatum qua Verbum Dei dicatur natus et passus quantumvis cum additamento « in carne », haec omnia apollinarismo insanabiliter infecta Nestorio videbantur. Ideo illa horrebat. Quo horrore impulsus est ad certamen contra vocem θεοτόκον et postea contra totum systema christologicum S. Cyrilli et in eo ad mortem usque sustentatus est.

Post Nestorium doctores antiocheni qui « Orientales » vocari consueverunt summa capita systematis christologici retinuerunt. Et quidem aliqui ut Theodoretus de Cyro Nestorii vestigia premebant, moderatiores vero, conscii quod unitas Christi esset quammaxime extollenda, ad doctrinam orthodoxam accesserunt, adeo ut Joannes Patriarcha Antiochenus tandem concordiam cum S. Cyrillo inire potuerit. Numquam tamen adduci potuerunt ut explicite profiterentur unitatem in Christo esse physicam, unitatem nempe Verbi praeexsistentis.

b) *S. Cyrillus Alexandrinus.*

Proprium S. Cyrilli Alexandrini est, quod firmiter innixus considerandi rationi qua in Christo *per prius* Deus attingitur, ingenio quo pollebat potentissimo et apprime orthodoxo scrutatus est omnes aspectus theologiae christologicae, et sic systema doctrinale condidit in quo divina Christi Domini extolluntur sicut oportet, quin tamen humana vel minimum deprimantur. Quod Ecclesia possideat explicationem dogmaticam incarnationis in qua reflexe proponuntur divitiae magni sacramenti in tota sua plenitudine, hoc meritum est S. Cyrilli.

Juxta S. Doctorem, omnium quae Christo conveniunt unicum subjectum est Verbum Dei. Ipsum aeternum Dei Verbum, non alius unitus Verbo, est homo natus de Maria Virgine. Verbum Dei est, habet, operatur, patitur omnia quae contingunt secundum humanitatem, et id sensu stricto. Nullatenus licet alia attributa Deo, alia homini applicare.

Hoc ita se habet in quantum « Verbum caro factum est », non sensu aliquo lato, sed rigoroso et stricto, quem littera evangelii suadet. Sed effectio talis concipienda est quae congruat Verbo transcendenti et immutabili, quaeque servet originem humanam termini effectionis; humana enim Christi non sunt e caelo allata, sed procedunt ex Virgine Maria. Notio ergo effectionis completur notione assumptionis. Verbum caro factum est carnem ex Maria Virgine assumens.

Vicissim notio assumptionis ita adhibenda est ut nihil prorsus minuatur veritati effectionis. Itaque humana ex Maria Virgine Verbum assumpsit ea sibi reddens « propria »; substantialiter propria; illa trahens ad se modo analogo ei quo novae partes substantiales inseruntur in subjecto physico.

Hoc substantiali dominio Verbi super humanitatem assumptam verificatur stricta unio, qua resultat vera unitas et Verbum incarnatum manet vere unus (ἑνότης φυσική-εἷς μετὰ τῆς ἰδίας σαρκός). Stricta unio et non mera com-positio, aut relatio, aut inhabitatio. Et quidem unio rerum ipsarum et non solum secundum aliquem aspectum concomitantem quo nos invitemur ad utrumque complectendum uno nomine, uno ictu cogitationis. Ergo unio physica (ἕνωσις φυσική-καθ' ὑπόστασιν). Cf. Ehrard, *Theol. Quartalschrift*, 1888), p. 208; Mahé, *Revue d'hist. éccl.*, 1906, pp. 509-512, 538. Similiter non unitas tertii resultantis ex unione Verbi et hominis, sed

unitas Verbi praeexsistentis et complectentis humana (μία φύσις seu μία ὑπόστασις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένου).

Humana Christi omni ex parte permeantur Verbo. *In ipsa origine*: Non ante nascitur homo quam sit Verbi (et hoc attento tam ordine temporis quam naturae), nam humanitas generatur realiter exsistens Verbi. *In constitutione permanenti*: Non exsistit in Christo homo e regione Verbi, ita ut ex duobus componatur unus Christus; quod humanum est in Christo, reapse exsistit in quantum substantialiter substentatum a Verbo; unde Christus est unus simpliciter, nimirum Verbum habens humanitatem. *In proprietatibus*: Humanitas non manet dimissa sibi ipsi, proferens qualitates communes omnibus hominibus et recipiens dotes supernaturales per modum virtutis supervenientis, sed, cum pervadatur a Verbo ex ipso fundo entitatis, emanat qualitates Deo dignas; ipsa humanitas Christi – anima, caro, sanguis – prout reapse exsistit, efficitur principium irradians virtutem divinam etiam ad alia entia. *In operationibus*: In Christo non distinguitur homo operans humana praeter Verbum operans divina; principium elementi humani in operationibus, utpote substantialiter subnexum Verbo, actus suos ita elicit, ut hi sint simpliciter operationes Verbi, iisque ornentur perfectionibus quae decent Verbum. *In relationibus*: In Christo divina et humana non ita componuntur ut pars divina referatur ad Deum et ad homines sicut convenit Verbo, pars vero humana referatur sicut convenit hominibus; sed tam in divinis quam in humanis refertur unus idemque Verbum Dei, et proinde refertur modo qui convenit Verbo, utique secundum diversa. Ergo Filius Virginis Mariae est Verbum Dei. Maria est vere et proprie θεοτόκος. *Ut terminus nostrae apprehensionis*: In Christo non astant divina et humana seorsim attingenda, sed unicum Dei Verbum, ante incarnationem habens divina tantum, post incarnationem vero habens etiam humana. Ideo non astat Verbum Dei adorandum cultu latriae et homo honorandus cultu duliae, aut ad summum includendus per quandam ampliationem in adoratione praestita Verbo, sed astat unicum Verbum Dei unica adoratione etiam in humanitate quam nunc habet attingendum.

Secundum praedicta intelligendum est quod in Christo non sit homo nudus, purus, communis, separatus, alius a Verbo. Satis profecto non est cogitare Christum eatenus non esse purum hominem quatenus praeterquam homo est etiam Deus; necesse est teneamus nihil in Christo signari posse in quo sub aliqua ratione reali quidquam pure humanum contineatur.

Sed quamquam humana Christi tantopere evaserint propria Verbi, nihilominus non propterea non sunt vere humana, procedentia ex hominibus, nobis consubstantialia. Hoc punctum doctrinae S. Cyrillus adeo proclamavit ut adversarii antiocheni magis optare non possent.

Surgebat tamen tunc ultimum problema: Quonam modo manent vere humana, adeoque distincta, ea quae in tantam unitatem a Verbo assumpta sunt?

S. Cyrillus problema sentiit atque solvere conatus est. Et quidem quod permanerent *vere humana* non solum dogmatice asseruit verum etiam incepit theologice explicare; quod autem permanerent *distincta* (et id plane necessarium est ut sint vere humana) fortasse non sat clare eluxit in mente S. Doctoris; nec mirum, quoniam explicatio theologica unionis hypostaticae usque ad medium aevum data non est.

Duo praesertim attulit S Cyrillus ad theologice probandum humanitatem Christi veram permanere potuisse post unionem physicam cum Verbo. Imprimis multiplicatis exemplis ostendit fieri posse ut aliquid in unitatem alterius assumatur absque transformatione, mixtione, confusione. Inter alia proponit exemplum carbonis incensi et unionis animae et corporis. Secundo monet rem nobis incomprehensibilem plane possibilem esse omnipotentiae Dei: « Non enim erat impossibile misericordi Deo, ut *tollerabilem humanis mensuris se praeberet* ». (*Quod unus sit Deus* PG 75, 1292) Optima sane argumenta indirecta ad vindicandum dogma fidei quamdiu ratio theologica satisfactoria inventa non erat.

Ulterius directam proposuit explicationem theologicam circa modum quo veritatem humanitatis unitae Verbo nos concipere valeamus: Humana Christi post unionem manent vere humana in quantum pendent ex suis propriis, et in quantum « ratio et contemplatio humanitatis et deitatis discrimen non ignorat » (*Commonitorium ad Eulogium*, Labbe, III, 1664), scilicet (prout mihi videtur) in quantum humanitas Christi servat immutatas rationes specificas propriae definitionis. « Alia est enim res (χρῆμα) divinitas, alia nostrae similis humanitas, secundum rationem quae inest naturis (κατά γε τὸν ἔνοντα τοῖς φύσεσιν λόγον); congressu autem secundum veram unionem, unus est ex utrisque Christus (*Adv. Nestorium* III, 6 PG 76, 160 s.).

Haec omnia apud S. Cyrillum unum corpus doctrinae constituunt, sed non semper omnia elementa in mente S. Doctoris aequa-

liter obversabantur. Ante certamen cum Nestorio, cum coram se haberet crassiores tantum errorum formas, ad majora tantum doctrinae capita attendisse videtur. Eo tempore data occasione impugnavit synusiastas, apollinaristas, eos qui Christum in duos filios dividebant. Praedicabat Christum esse unum subjectum: Verbum. In incarnatione extollebat notionem, effectionis. Conversionem et confusionem, sive ex parte divinitatis sive ex parte humanitatis excludebat. Potissimum ponderabat radicalem sanctificationem Christi. Aliunde non timebat carnem assumptam appellare templum Verbi, et adhibere voces quae in monophysitis reprobatae fuerunt, ut μίξις, κρᾶσις.

In primis controversiae initiis, dum urgeret applicationem unitatis Verbi incarnati ad conceptum Dei Genitricis, unitatem ipsam et notionem incarnationis exemplis et allegoriis illustrare delectabatur, praesertim in *Scholion de incarnatione Verbi.*

Fervente autem certamine compulsus est ut omnes aspectus constitutionis Christi, etiam subtiliores, explicaret secundum illa majora doctrinae capita, et sic systema christologicum perfecit. quod integrum, veluti solidum saxum, projecit in Nestorium in XII anathematismis. Hoc systema integrale tunc protulit veluti orthodoxiae tesseram et exposuit approbationi Caelestini et concilii Ephesini.

Postremo, impulsus objectionibus Orientalium, concessit se in explicatione aspectuum subtiliorum deficere potuisse; integritatem et distinctionem naturae humanae assumptae intensius affirmavit et, cum Joannes Antiochenus unitatem Christi cum praecipuis applicationibus asseruisset, concordiam cum illo inire consensiit. Tunc seipsum defensurus contra accusationem quod systema doctrinale dimisisset, ultimam manum systemati apposuit, proferens illa ultima doctrinae capita quibus illustrare enisus est quonam modo manerent vere humana ea quae in tantam unitatem cum Verbo inserta essent.

Multi moderni scandalum patiuntur quod Cyrillus formulas apollinaristicas adhibuerit, nominatim formulam: Una natura Verbi incarnata. Sed notandum apollinaristas non ideo peccasse quod unitatem Christi exaggerarent, sed quod explicarent cum detrimento naturae humanae.

c) *Monophysismus.*

Monophysismus amplissime sumptus dici potest reactio alexandrinorum contra explicationem constitutionis Christi quae praevaluit post concordiam anni 433.

Monophysismi origo ita explicanda videtur. Plurimi qui bellum in nestorianismum cum S. Cyrillo duxerant, assuefacti erant unitatem Christi ita exclusive extollere, ut quidquid ad inculcandam distinctionem deitatis et humanitatis proferretur, suspectum haberent; ea ipsa quae S. Doctor gratiâ pacis concessit, impatienter acceperunt, adeo ut S. Doctor sese apud eos excusare deberet. Insuper aliqui humana excaecati gloriatione eo quod ad victoriam fidei Ephesinae contulissent, ita propriis cogitationibus confidere coeperunt, ut eas tamquam fidei normam habere viderentur. Sic in quorumdam animis, aut, si placet, in subconscientia reviruerunt illa praesupposita unde olim ortus erat apollinarismus et synusiasmus, nimirum error quem nestoriani in anathematismis S. Cyrilli contineri injuste censebant. Sed nunc jam difficile erat apertis verbis publice negare humanitatis Christi integritatem aut originem ex Virgine Maria, aut propugnare transformationem Verbi in hominem sive hominis in Verbum, aut exhibere unionem ad modum mixtionis, absorptionis et hujusmodi. Si qui ejusmodi phantasiis habenas laxarunt propter evidentiam erroris grave periculum non intulerunt. Tunc potius haeserunt explicationibus quas S. Cyrillus post concordiam dederat. Affirmatio capitalis erat humanitatem Christi esse utique distinctam ex parte originis, sed post unionem distinctam non permansisse. Christum esse quidem ex duabus naturis, non tamen in duabus naturis, esse nimirum unam naturam Verbi incarnatam.

Monophysismum publice instauravit Eutyches, archimandrita cujusdam monasterii prope Constantinopolim, «senex imprudens et nimis imperitus» (Ita Leo M.) sed magnae apud Imperatores auctoritatis. Is eo devenisse videtur, saltem in privatis colloquiis, ut affirmaret humanitatem Christi non permansisse nobis consubstantialem. Eusebius de Dorylaea, ille qui Nestorium primus denuntiaverat, Eutychen ad coetum episcoporum Constantinopoli congregatum detulit. Tunc ad novum errorem eliminandum necesse fuit explicitam exigere professionem hujus veritatis catholicae: quod humanitas et divinitas in Christo distinctae permaneant etiam post unionem. Hinc tamquam orthodoxiae tessera posita est formula: Christus est una persona et una hypostasis in duabus naturis. Loco unionis in natura, proclamata est unio in hypostasi.

Quae formula Papae Leoni M. quammaxime placuit utpote quae, utrumque aspectum dogmatis feliciter conjungens, definitionibus ephesinis nihil detrahebat et simul novum errorem eutychianum excludebat; ideo apud se firmiter decrevit hanc formulam uni-

versae Ecclesiae imponere et cum illis qui eidem non subscriberent nullatenus transigere.

Sed haec latinis quidem plana erant atque satisfactoria, non ita graecis. Etenim « Orientales » eam nimium frequenter extollebant tamquam victoriam obtentam contra doctrinam anathematismorum, eamque excipiebant in quantum fidei normam non reponebant in concilio Ephesino sed in concordia a. 433. Ipse Nestorius cum talem formulam audivisset, proclamavit suam ipsius sententiam in Ecclesia tandem acceptam fuisse (cf. supra, p. 11).

Iis in adjunctis necesse erat ut formula displiceret iis qui stabant a parte Cyrilli. Ii normam fidei reponebant in concilio Ephesino et in scriptis S. Cyrilli, maxime in anathematismis, non vero in concordia cum Joanne Antiocheno, quam habebant tamquam extremam quandam concessionem quae ultra explicationes datas a S. Doctore urgenda non esset; pro eis scutum orthodoxiae erat in sententiis S. Cyrilli nihil addere, nihil demere, nihil mutare. Propterea perstiterunt in formula Cyrilliana: Christus ex duabus quidem naturis sed una natura Verbi incarnata, quantumvis haec formula propter errorem Eutychetis in suspicionem venisset.

Mirum proinde non est quod maxime characteristicum monophysismi esset impraecisio doctrinae. Eutyches cum ad extrema declinasset, postquam initio a Dioscoro Alexandrino defensus est, fuit a plerisque derelictus. Multi perstiterunt in formula quam S. Cyrillus tamquam conatum explicationis protulerat, ipsi vero tamquam definitivam explicationem, acceperunt ultra quam nihil concedendum esset distinctioni: Humanitas Christi post unionem servat rationes formales propter quas post unionem mente et contemplatione distincte concipi potest. Procedente tempore, instantibus controversiis cum orthodoxis, plura adhuc concesserunt distinctioni humanitatis, adeo ut aliquando dubius haereas an in ambitum orthodoxiae reapse sint transgressi.

Praesertim Severus Antiochenus, magnus monophysitarum reordinator, systhema christologicum maxime mitigavit, illud ad tria fere reducens capita:

1. Christus ex divinitate et humanitate constituitur una natura Verbi incarnata, sicut ex corpore et anima constituitur homo unam habens naturam, quae non amplius est natura animae nec natura corporis sed natura humana.

2. Divinitas et humanitas Christi ante unionem (ante, intelligitur prioritate naturae non temporis) sunt distinctae realiter, post

unionem autem adhuc differunt ratione, adeo ut mente distinctae semper concipi valeant, sed ratione tantum.

3. Manent in Christo non duae naturae sed una natura ex divinitate et humanitate composita, absque tamen confusione, sicut natura humana est composita, quin anima in corpus aut corpus in spiritum convertantur, et quin aut anima aut corpus quidquam sui amittant.

Lema monophysismi severiani fuit: Una natura composita.

Identitate formularum plures critici moderni inducti sunt ut crederent monophysitas reapse S. Cyrilli doctrinam ea ex parte quam in p. 17 enarravimus retinuisse. Sed perperam; est enim radicalis differentia, siquidem S. Cyrillus vindicans permanentiam verae humanitatis, permanentem distinctionem non satis explicavit; monophysitae vero eandem distinctionem positive negaverunt.

III. Tertia phasis controversiarum (saecc. v–vii).

Post concilium Chalcedonense triplex mansit divisio: nestoriani, monophysitae, orthodoxi. Nestoriani adhaerebant doctrinis Diodori, Theodori, Nestorii. Monophysitae sive rigidiores sive mitiores praetendebant se integram servare doctrinam S. Cyrilli. Orthodoxi profitebantur definitiones concilli Chalcedonensis, in quibus videbant ipsam doctrinam concilii Ephesini et S. Cyrilli, sed ita expressam, ut via praecluderetur falsis interpretationibus.

Non amplius vigebat oppositio originalis doctrinarum, sed potius secum pugnabant factiones efformatae in primo certamine. Multae erant inter factiones interferentiae, adeo ut saepe difficile sit scire quid singuli homines aut factiones sentirent mediantibus formulis receptis.

Praecipua autem causa controversiarum quae post concilium Chalcedonense adhuc per tria saecula ecclesias orientales commoverunt, fuit peculiaris positio monophysitarum mitiorum. Etenim cum nestorianis et vere eutychianis nihil agendum supererat; eorum quippe causa dogmatice finita jam erat et aliunde certandi occasio haud frequens habebatur, siquidem nestoriani post concilium Ephesinum in extremas regiones imperii et in Persidem recesserant, veri autem eutychiani paucissimi semper fuisse videntur; si qui autem erant, tales sese cum aliquo profectu prodere jam non poterant.

Aliter vero res se habebat quoad turbam clericorum, laicorum et praesertim monachorum, qui fidelitatem Cyrillo et Ephesino prae-

tendentes, acta Chalcedone abhorrebant. Hi erant numero plurimi et ardentissimi, qui occisiones, incendia, invasiones, schismata absque numero provocarunt, quamobrem eorum convictus cum orthodoxis problema ordinis publici constituebat.

Cum hac causa extrinseca concurrebat interna dogmatis conditio. Cum enim singularis Christi constitutio postulet unitatem et dualitatem sine alterutrius detrimento extolli, difficile est quod aliqua formula omnibus perfecta appareat, donec experimentum diuturni temporis subierit et Ecclesiae auctoritas accesserit. Aderat quidem jam auctoritas concilii oecumenici Chalcedonensis; sed haec ipsa sub judice retinebatur. Et revera quandiu adjuncta humana quae in illius celebrationem concurrerunt in omnium memoria erant, videri poterat, etiam non obduratis, quod formulae Chalcedonenses perpoliri deberent, sicut antea formulae acceptae in Ephesino complendae visae sunt, utpote quae unum tantum aspectum constitutionis Christi exhiberent.

Aliquae controversiae ex tertia causa prodiere, scilicet quia, aspectibus dogmaticis constitutionis Christi amplissime discussis, theologorum mentes alliciebantur ad aspectus derivatos definiendos; quod quidem perficiendum fuit quando orthodoxi et monophysitae coram starent.

His causis factum est ut

1. Rerum publicarum custodes sui officii esse putarent non monophysitas reprimere sed eosdem cum orthodoxis reconciliare, adeoque proni essent ad concilium Chalcedonense non ita sustinendum, quin de monophysitarum querimoniis rationem se habere ostenderent.

2. Cum consectaria constitutionis Christi tractarentur, monophysitae spiritum suae doctrinae insererent, orthodoxi vero in diversas partes abirent, eo quod alii magis inclinarentur ad dualitatem urgendam, alii ad unitatem. Similiter quoties aliquid antea inauditum proponebatur, incerti haerebant utrum justum medium servatum esset necne, ducti timore ne hamus sub angue lateret. Praeterea factum est ut aliqui orthodoxi arbitrarentur in his consectariis aliqua concedi oportere monophysitis, ut vicissim hi in capitibus definitis orthodoxis consentire non timerent. De utraque re juvat pauca referre.

A) *Imperatorum acta.*

Viae quas imperatores ad agitationem monophysiticam sedandam attemptarunt sequenti conspectu exhibentur.

a) Imperator Leo, immediatus Marciani successor, auctoritatem concilii Chalcedonensis sub judice posuit. Cum nempe monophysitae alexandrini interfecissent Proterium, qui in locum Dioscori suffectus erat, et in patriarcham Timotheum Aelurum exaltassent, Imperator causam finire noluit antequam scripto obtinuisset sententiam episcoporum circa concilium Chalcedonense et circa Aelurum. Fere omnes episcopi (circiter 1600) votum dederunt pro concilio (Evagrius, PG 86, 2529), adeoque Leo ad causam orthodoxiae deinceps fovendam inductus est.

b) Post eum usurpator Basiliskos monophysitas promovit. Inspirante Timotheo Aeluro tulit edictum *Enkyklion* a. 475, quo concilium Chalcedonense damnavit et monophysismum tamquam religionem imperii declaravit. Edicto subscripserunt multi episcopi orientales (circiter 500), attamen illud non diu perstitit, nam, Acacio Patriarcha Constantinopolitano resistente, ipse Basiliskos promulgaturus erat edictum contrarium, *Antenkyklion*, quando a Zenone eversus est.

c) Zeno concordiam imponere voluit edicens se tamquam orthodoxos habiturum eos qui acciperent damnationem tum eorum quae contra concilium Ephesinum unquam acta essent, tum eutychianorum. Omnes adigere voluit ad integram acceptationem Ephesini cum expressa mentione anathematismorum S. Cyrilli, simulque prohibuit ne quidquam ulterius exigeretur. Sic concilium Chalcedonense excludebat e documentis obligatoriis fidei, quinimo suspicionem insinuabat quod Ephesino contradiceret. Hic erat spiritus edicti *Henotikon*, dati a. 482, inspirantibus Acacio et Petro Mongo, successore Timothei Aeluri ex parte monophysitarum alexandrinorum.

Hinc novae confusiones secutae sunt. Cum Papa Felix III edictum reprobasset et exigeret ut Alexandriae reponeretur patriarcha orthodoxus, semoto Petro Mongo, coepit schisma Acacianum, quod futuro schismati orientali praeluxit. Inter ipsos monophysitas dissensiones invaluere, nam plurimi secesserunt a communione Petri Mongo, eo quod edictum Henotikon eorum placitis non satisfaceret. Hi deinceps « acephali » appellari consueverunt.

d) Imperator Justinianus, qui theologum agere amabat, rem subtilius tractare novit.

Ad doctrinam quod attinet postulata orthodoxa omnino servavit. Repressit et scriptis impugnavit non solum eutychianos verum etiam monophysitas moderatos qui severiani tunc vocabantur. Insuper plane cognovit definitiones tam Ephesini quam Chalcedonensis irreformata assumenda esse. Sed acta disciplinaria Chalcedonensia (quae potissimum monophysitas offendebant) implicite evertit. Nam voluit ut praeter Nestorium damnarentur Theodorus de Mopsuesta, Theodoretus de Cyro et Ibas de Edessa, quamquam primus dum viveret accusatus non fuerat, ceteri duo tamquam orthodoxi a Patribus Chalcedonensibus recepti fuerant.

Hoc episodium in historia cognoscitur tamquam *causa de tribus capitulis*. Imperator voluit suum decretum maxima auctoritate ecclesiastica muniri. Ideo curavit concilium oecumenicum celebrari, Constantinopolitanum II (a. 553/4), et consensum Romani Pontificis Vigilii obtinere, quem reapse post aliquot vacillationes obtinuit.

In causa trium capitulorum duophysismus denuo consecratus est, sed eidem data est interpretatio excludens interpretationem antiochenam, ita ut manifesto appareret nervus doctrinae catholicae, quae extollit unitatem Christi vitato monophysismo et salvat dualitatem vitato dualismo antiocheno.

Damnatio trium antiochenorum erat via practica ad divagationes tollendas; quae ratio agendi apprime expediebat homini qui erat theologus et imperator, adeoque psychologiae magistri conjungebat spiritum executoris.

B) *Controversiae de consectariis constitutionis Christi.*

Primae controversiae de consectariis constitutionis Christi versabantur circa rectitudinem formularum quae excogitatae erant eo fine ut qui non sat stricte teneret unitatem Christi, aperte proderetur. Ejusmodi formulae inspirabantur diffidentia qua nonnulli prosequebantur eos qui formulam Chalcedonensem profitebantur, sub qua nestorianismum latere arbitrabantur. In hoc ordine celebres evaserunt controversia de additamento ad Trisagium et causa monachorum scytharum.

Additamentum ad trisagium introduxit Petrus Fullo, monachus acemeta monophysismo addictus. Is voluit ut invocationi « Sancte Deus, Sancte Fortis, Sancte Immortalis » adderetur: « Qui pro nobis

crucifixus est ». Scopus additamenti manifestus est, scilicet, ut omnes cogerentur profiteri humana Christi Verbo attribuenda esse. Formula ergo ex hoc capite legitima erat, neque quidquam illi objici poterat in quantum invocatio Trisagii referretur ad solum Verbum. Attamen plures ecclesiae trinam invocationem referebant ad tres divinas personas, quo formula prorsus absurda evadebat. Hac de causa reprobata est in synodis Alexandrina, Constantinopolitana et Romana (cf. *Dict. théol. cath.* X, 2237–2241).

Eundem scopum ac Petrus Fullo persequebantur monachi scythae, qui ineunte saeculo VI omnem lapidem moverunt ut assumeretur tamquam tessera orthodoxiae haec formula: « Unus de Trinitate passus est ». Per illam namque peremptorie exprimitur ipsum Verbum Dei esse subjectum omnium quae Christo conveniunt secundum humanitatem. Formula erat multo felicior quam Petri Fullonis, quia nullum periculum patripassianismi continebat. Nihilominus initio multis displicuit, quia dolum in ea latere timebant. Pontifex Hormisdas dubius haesit, sed Imperator Justinianus illam formulam accepit et episcopi africani, duce S. Fulgentio de Ruspe, orthodoxam judicarunt. Sic tandem etiam Pontifex Joannes II approbavit (a. 534) et concilium Constantinopolitanum II suscepit.

Alterius generis controversiae eodem tempore excitatae sunt, eaeque majoris momenti, quae versabantur circa ipsam doctrinam relate ad aspectus derivatos constitutionis Christi. Praecipuae fuerunt duae in Oriente et tertia in Occidente: 1) de dotibus humanitatis, 2) de operationibus, 3) de relatione Christi hominis ad Deum.

De primo argumento antea per transennam tantum actum fuerat propter errores Theodori de Mopsuesta et Leporium, qui integritatem humanitatis Christi etiam in hoc reposuerant, quod Christus homo defectibus hominum, etiam moralibus, subesset. Sed ineunte saeculo VI quaestio exprofesso agitata est inter monophysitas.

Primo posita est quaestio: Utrum corpus Christi ante resurrectionem esset incorruptibilis, immortalis, impassibilis sicut postea, an corruptibilis, mortalis, passibilis. Jam circa a. 510 monachos Constantinopoli agitaverat, sed serius publica evasit, quando Julianus de Halicarnasso et Severus Antiochenus, in Aegyptum sub Justino I profugi, propter eandem quaestionem amicitiam solverunt seseque scriptis impugnarunt. Julianus incorruptibilitatem defendit, Severus impugnavit Monophysitae qui Juliano adhaeserunt

appellati sunt aphthartodocetae, phantasiastae, Julianistae, deinde etiam Gaianitae, ex quo Gaianus factus est Patriarcha Alexandrinus.

Etiam catholici hac controversia commoti sunt, et quibusdam arrisit sententia quod corpus Christi esset impassibile et nonnisi positiva voluntate Christi aliquoties passiones in ipso excitatas fuisse. Ferunt Justinianum sub finem vitae voluisse hanc sententiam edicto imponere, sed morte impeditum fuisse (cf. Loofs, *Die Ketzerei Justinians' I*). Inter catholicos qui Julianistas impugnarunt eminet Leontius Byzantinus.

Tunc in parte Severi prodiit agnoetismus. Themistius, diaconus Alexandrinus, docuit Christo, quandoquidem ei imponitur corpus corruptibile, etiam ignorantiam esse ascribendam.

Etiam haec controversia ad orthodoxos usque pervenit, quo factum est ut Pontifex Gregorius M. agnoetismum auctoritate reprimeret. Errorem scriptis impugnarunt Eulogius Alexandrinus, S. Sophronius, S. Maximus Confessor, S. Joannes Damascenus, Photius.

***

Gravissima omnium id genus controversiarum fuit circa permanentiam voluntatis et operationis humanae, scilicet controversia de monothelismo.

Doctrina de operationibus Christi mentem theologorum semper exercuerat, quinimmo controversiae christologicae a medio saeculo IV potissimum intuitu operationum agitatae fuerant. Nam Apollinarius, mentem humanam Christo ideo detraxerat, ut appareret ipsum Verbum humana agere et pati et ne introduceretur ullum principium distinctum suique juris operationum humanarum. Nestoriani e contrario Christum dividebant, ne operationes humanae a Verbo procedere dicerentur. Sed tunc pondus controversiae trahebatur ad ipsam constitutionem Christi, quae est principium radicale operationum. Quando autem circa Christi constitutionem doctrina catholica jam fuit plene definita, consentaneum fuit ut controversiae reverterentur ad punctum unde exierant, quippe quod formaliter non fuerat definitum.

Monothelismus sive monoenergetismus antesignanos habuit tres Patriarchas Constantinopolitanos Sergium, Pyrrhum et Paulum, necnon Patriarcham Alexandrinum Cyrum, et Antiochenum Macarium. Ii censebant monophysitas ad concordiam adductum iri si catholici unitatem Christi strictius urgerent quam in concilio Chal-

cedonensi. Ideo retenta formula Chalcedonensi qua Christus dicitur una hypostasis habens duas naturas perfectas et inconfusas, assumpserunt formulam monophysiticam quantum ad operationes, docentes in Christo non esse duas voluntates (ne intelligas potentias, sed volitiones), sed unam tantum theandricam seu deivirilem. Cum haec male audirent, obtinere enisi sunt ut saltem res incerta relinqueretur.

Imperator Honorius auxilium eis praestitit, adeo ut, decretum ederet a. 633/4 et postea edictum *Echtesim* (a. 638), quo jubebat unam voluntatem in Christo agnosci, de operationibus vero prohibebat disputare utrum una esset an duae. Pariter successor Constans II edidit *Typum* (a. 648), quo non modo duplicem voluntatem sed etiam duplicem operationem affirmari prohibebat.

Monothelismum primus denuntiavit S. Sophronius Patriarcha Hierosolymitanus, eundemque impugnarunt S. Maximus Confessor et Anastasius. Notae sunt haesitationes Summi Pontificis Honorii necnon vexationes illatae ab Imperatore Byzantino Pontifici S. Martino I. Monothelismus definitive proscriptus est sub Papa Agathone in concilio oecumenico Constantinopolitano III. Sic tandem finis controversiis christologicis in Oriente impositus est.



Independenter a controversiis orientalibus prodiit in Hispania sub finem aetatis patristicae haeresis adoptianismi, cujus auctores fuerunt Elipandus episcopus Toletanus et Felix episcopus Urgellitanus.

Assertum capitale adoptianismi (ab adoptianismo saeculi II–III plane distinguendi, cf p 3) erat: Christum hominem habere ad Deum non relationem filiationis naturalis, quae propria est Verbi, sed relationem quas homines habent, scilicet filiationis adoptivae et servitutis. Itaque Christus homo est filius Dei adoptivus et servus. Sic adoptiani spiritum Nestorianismi ebiberunt in aspectu doctrinae qui nondum fuerat exprofesso definitus. Quare adoptianismus se habere videtur ad Nestorianismum sicut monothelismus ad monophysismum. Adoptianos scriptis represserunt Beatus et Etherius, necnon Paulinus Aquilejensis, Alcuinus; auctoritate vero Hadrianus I et concilium Francofurtense (a. 794).

Conspectum doctrinarum exhibui quem post longam fontium investigationem praemittendum putavi tractatui theologico de Verbo incarnato. Id imprimis mihi in corde fuit, quod ex successione

historica sensus illustraretur doctrinarum, praesertim Nestorii, S. Cyrilli atque monophysitarum. Utinam evicerim Nestorianismo essentiam fidei catholicae plane evacuari, doctrinam vero S. Cyrilli (quam monophysitae perperam assumpserunt) in globo esse ipsam doctrinam quam Ecclesia catholica magisterio suo infallibili imposuit fide credendam. Utinam tendentiae Nestorianizantes nostri aevi suffocentur, et omnibus compertum fiat satis fidei catholicae minime fieri si Verbum complementi instar ad humanitatem accedere concipiatur, sed omnino requiri ut haec tria puncta adamussim teneantur: *a*) Christus est unus unitate ontologica, et non solum relatione conjunctionis Dei et hominis. *b*) Est autem unus ipsa unitate Verbi aeterni humana ad se trahentis, et non solum unitate resultante ex unione. *c*) Quae unitas Verbi humanitatem tam e radice capit, ut nihil pure humanum in Christo inveniatur. Quae utique puncta circa unitatem Christi complenda sunt doctrinâ quae dualitatem naturarum plane servet: *d*) Humanitas assumpta manet perfecte humana adeoque distincta a divinitate, non tantum ratione sed etiam re, quare postquam unita est Verbo, perseverat esse principium distinctum (non separatum) omnium humanorum quae in Christo verificantur.

ERIK PETERSON

CHRISTIANUS

Die Notiz über die Entstehung des Christennamens in *Apostelgeschichte* 11,26 findet sich in einem Zusammenhang, der auf ihre Zugehörigkeit zur Antiochenischen Quelle [1] des Lukas hinweist, die nach Jeremias a. a. O. p. 219 dem Verfasser der Apostelgeschichte schriftlich vorgelegen hat. Dabei ist wohl zu beachten, dass das: χρηματίσαι τε πρώτως ἐν Ἀντιοχείᾳ τούς μαθητάς Χριστιανούς in 26 *b* mit dem Vorhergehenden in keiner Verbindung steht. Die Lesart des « westlichen » Textes (D. sy.^{hmg} gig. p) mutet dem gegenüber wie ein Versuch an, durch die Einführung des τότε, die abrupte Notiz in 26 b rational und kausal mit dem vorausgehenden Text zu verknüpfen: « καὶ τότε πρῶτον ἐχρημάτισεν ἐν Ἀντιοχείᾳ οἱ μαθηταὶ Χριστιανοί ». Grade wegen seiner abrupten Beziehungslosigkeit zum Vorhergehenden, die sich wohl aus dem redaktionellen Eingriff des Lukas in die ihm vorliegende schriftliche Quelle erklärt, scheint mir aber der Normaltext vorzuziehen zu sein, das bedeutet jedoch für die Interpretation, dass die Notiz über die Entstehung des Christennamens nicht notwendig in einen Kausalzusammenhang mit der vorher erwähnten Predigt des Barnabas und Paulus gebracht werden muss. So scheint mir die Deutung von E. Jacquier [2]: « Les « convertis au Seigneur Jésus, Juifs et surtout gentils, devinrent si « nombreux, que l'on fut amené à leur donner un nom pour les distin« guer des Juifs » nicht im ursprünglichen Text der Apostelgechichte

---

[1] Vergl. über diese: Johs. Jeremias in *Zeitschrift für Neutestam. Wissenschaft* Bd 36, 1937, Berlin, 1938, p. 213 ff.

[2] *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1926, p. 351.

begründet zu sein, aber natürlich haben viele Exegeten diesen Zusammenhang hergestellt [3-4].

Man übersetzt das: χρηματίσαι τοὺς μαθητὰς Χριστιανοὺς gewöhnlich mit « heissen », « benannt werden ». So W. Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament*. 3. Auflg., Berlin, 1937 oder Erw. Preuschen, *Die Apostelgeschichte*. Tübingen 1912 p. 73 « und dass man die Jünger zuerst in Antiochien » Christianer « nannte ». Jacquier loc. cit. « A Antioche, pour la première fois, les disciples furent ap« pellés chrétiens », Alle diese Übersetzungen leiden daran, dass sie den Unterschied zwischen καλεῖν und χρηματίζειν, sowie zwischen πρῶτον und πρώτως nicht klar zum Ausdruck bringen. Χρηματίζειν ist im Unterschied zu καλεῖν ein Terminus der Amtsprache, die der Verfasser der Antiochenischen Quelle zu handhaben wusste, wie der vorausgehende vs. 24 beweist, in dem Barnabas als ἀνὴρ ἀγαθός [5-6] tituliert wird, wobei sich freilich das daneben stehende: πλήρης πνεύματος ἁγίου καὶ πίστεως fast wie eine theologische Korrektur des Preises der Bürgertugend des Barnabas ausnimmt. Χρηματίζειν bedeutet « einen rechtmässigen Namen [7] (Titel)

---

[3] B. CYRILL HIER., *Catech. ill.* XVII 38 oder HIERONYMUS mit seiner Uebersetzung: « ita ut cognominarentur » und von neueren: CARR, *Horae biblicae*, London, 1903, p. 48 f.

[4] Interessant ist, dass Isidoros von Sevilla die Entstehung des Christennamens nicht wie alte und moderne Exegeten mit der Predigt des Barnabas und Paulus, sondern mit der Predigt des Petrus verknüpft hat: De ecclesiae officiis I, 1 (*P. L.* 83 Sp. 739 A): « Primum a s. Petro ecclesia in Antiochia est fundata, ibique primum nomen Christianorum per eius est praedicationem exortum ». Woher stammt diese Notiz? In Ps. Clem. Recogn. X 71 findet sie keinen Anhalt. Vergleichbar ist das Decretum Gelasianum c. 3 p. 33, 1 ff. Dobschütz: « Tertia vero sedes « apud Antiochiam beatissimi apostoli Petri habetur honorabilis, eo quod illic « priusquam Romae venisset habitavit et illic primum nomen Christianorum novellae gentis exortum est ». Aber die Verknüpfung der Entstehung des Christennamens mit der Predigt des Petrus findet sich weder hier noch in den von Dobschütz p. 260 angeführten Stellen.

[5] Siehe über diesen Terminus: EILIV SKARD, *Zwei religiös-politische Begriffe: Euergetes-Concordia*. Avh. Vidensk. Akad. Oslo, 1931, p. 15 ff und I. GERLACH, Ἀνὴρ ἀγαθός. (Diss. phil. München, 1932).

[6] Man könnte freilich mit PREUSCHEN l. c. einwenden, ἀνὴρ ἀγαθός begegne auch bei Lukas im Evgl. 25,30 (hier mit dem Zusatz: καὶ δίκαιος) und sei charakteristisch für die schematische Form seiner Charakterisierung, aber der βουλευτής Ioseph kann sinnvoll so charakterisiert werden, während das für Barnabas nicht ohne weiteres einsichtig ist.

[7] Siehe IOSEPHUS, *Contra Apionem* II 30 χρηματίζειν von der Führung des Herkunftortes im Beinamen gebraucht. Vergl. dazu etwa die Inschrift aus

führen[8]. Der juristische Charakter des Wortes ist auch in der Literatur deutlich zu erkennen. Polybius 5,57, 2 und 30, 2, 4 χρηματίζειν βασιλεύς = den Titel Fürst annehmen. *Iosephus*, *Antiq.*, XIII 318: χρηματίσας μὲν Φιλέλλην = er führte den Titel: Φιλέλλην. Iosephus, *Bell. Iud.*, II 488: Die Diadochen χρηματίζειν ἐπέτρεψαν (den Iuden) Μακεδόνας, Philo, *Leg. ad Gaium* 346: Claudius μετεσχημάτιζεν (den Tempel in Ierusalem) εἰς οἰκεῖον ἱερὸν, ἵνα Διὸς Ἐπιφανοῦς Νέον χρηματίζῃ Γαΐου[9]. Eine gute Parallele zum Sprachgebrauch des Lukas ist Origenes, Contra Celsum II 1: Ἐβιωναῖοι χρηματίζουσιν οἱ ἀπὸ Ἰουδαίων τὸν Ἰησοῦν ὡς Χριστὸν παραδεξάμενοι. Die Iuden, die an Iesus als den Christus glauben, haben die Benennung «Ebionaioi»[10]. Es ist in diesem Zusammenhang beachtenswert, dass Hieronymus *Acta* 11,26 das χρηματίσαι – im Gegensatz zum nuncupari der alten lateinischen Übersetzung – korrekt mit cognominari wiedergegeben hat.

Der juristische Charakter des Wortes χρηματίσαι, der das Wort Χριστιανός zum Rang einer «appelatio usu communi recepta»[11] erhebt, wird durch das danebenstehende πρώτως (πρῶτον ist Lesart des westlichen Textes) noch unterstrichen[12]. Der Verfasser der Apostelgeschichte hat den Gebrauch von πρώτως in Rechtsurkunden gekannt, vergl. z. B. Pap. Oxyrh. 1267, 10: βουλόμεθα πρώτως ἀπὸ τοῦ νῦν ἀναγραφῆναι τὸν ἐμοῦ υἱόν, ibid. 1023, 3 (II. s.): πρώτως παρεπεδημήσας = wer sich erstmalig am Orte ansässig gemacht hat; βουλόμεθα πρώτως ἀναγραφῆναι ἐν ἀμφόδου P. Soc. It. 164, 4[13]. Der Korrektor des

---

Pergamon I. G. R. IV 468: Α Σεπτίμιος Τρύφων καὶ ὡς χρηματίζω Ἀλεξανδρεὺς φιλόσοφος. L. BLUM hat in seiner *Uebersetzung der Josephus-Stelle* Flavius Iosephè, Contre Apion. Collection des Universités de France. (Paris 1930) den Text missverständlich übersetzt.

[8] FR. PREISIGKE, *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden* II col. 753 f. Siehe für diese Bedeutung auch SCHUBART in: *Archiv für Papyrusforschung* V 1913 p. 114 f. GRADENWITZ daselbst II, p. 98.

[9] Zu den Stellen aus der antiken Literatur vergl. auch WETTSTEIN zu Röm. 7,3.

[10] Vol. I, p. 126, 19 f Kötschau.

[11] So J. A. BENGEL, *Gnomon Novi Testamenti*, Tubingae, 1742 p. 464.

[12] Der feine Unterschied den man auch im Deutschen etwa zwischen: «zum «ersten Mal» und «erstmalig» (letzteres im Sinne einer die Zukunft bestimmenden Norm) macht, wird von den Grammatikern nicht immer berücksichtigt, vergl. z. B.: ST. G. KAPSOMENAKIS, *Voruntersuchungen zu einer Grammatik der Papyri der nachchristlichen Zeit* (= *Münchener Beiträge zur Papyrusforschung*, H. 28) München, 1938, p. 68 Anm. 1.

[13] S. zum Wort: FR. PREISIGKE, *Papyruswörterbuch*, vol. II, p. 433.

« westlichen » Textes, der: καὶ τότε πρῶτον schreibt, hat also nicht nur durch die Einfügung des: καὶ τότε einen Kausalzusammenhang mit dem Vorhergehenden hergestellt, sondern ist nun auch durch die kausal-zeitliche Verknüpfung mit dem Vorausgehenden dazu verführt worden den prägnant juristischen Sinn von πρώτως in der Bedeutung « erstmalig » im Sinne eines ganz algemeinen temporalen πρῶτον aufzulösen.

Es ist demnach schon auf Grund des einfachen philologischen Tatbestandes, wie mir scheint, ausgeschlossen, dass man *Apostelgeschichte* 11,26 etwa in dem Sinne interpretiert: « das Volk » in Antiochien habe die Jünger Jesu zuerst Χριστιανοί genannt. Vom Volk ist im Text überhaupt nicht die Rede und wenn Χριστιανοί eine volkstümliche Benennung gewesen wäre, dann hätte καλεῖσθαι statt χρηματίσαι im Text stehen müssen. Wenn Χριστιανός aber keine volkstümliche Bezeichnung der Jünger Iesu ist, dann kann das Wort auch keinen Witz enthalten haben, wie von vielen behauptet worden ist. (nicht selten unter Berufung auf die Form Χρηστιανοί) [14]. Ich meine daher, man muss *Apostelgesch.* 11, 26 also übersetzen: « bekamen die Jünger erstmalig » die (offizielle) Benennung: Χριστιανοί ». Die Meinung von Cadbury in Iackson-Lake, *The Beginnings of Christianity*, vol. V p. 385: » The verb (χρηματίσαι) he uses gives no indication of the spirit in which it (d. h. der Name) was applied » scheint mir daher nicht berechtigt sein. In der Formulierung: χρηματίσαι τε πρώτως u. s. w. ist vielmehr schon ein Hinweis gegeben, in welcher Richtung wir die Entstehung des Christen-Namens suchen müssen.

Wir kommen damit zum Kernpunkt unseres Problems, zur Bildung des Wortes Χριστιανός. Wie bekannt ist das Wort nach

[14] So z. B. FR. GERKE in *Festschrift zur Jahrhundertfeier der Universität zu Breslau im Namen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde*, Breslau, 1911, p. 370 sq. In Gerke's unklaren Ausführungen bleibt unverständlich, warum grade die Form » Chrestiani » ein « Scheltname » gewesen sein soll. Etwa als Sklavenname? Aber wer konnte denn diese Finesse verstehen? Ähnlich wie Gerke behauptet THEOD. ZAHN, *Die Apostelgeschichte*. 3. Auflg., Leipzig, 1922, Bd. I, p. 375 das Wort Χρηστιανοί sei gewählt, um die Christen als einfältige, ungebildete und abergläubische Leute zu bezeichnen. Von einem « nick-name » spricht auch CARR, *Horae biblicae*, London, 1903, p. 53 und vorher schon WETTSTEIN u. a. Siehe auch Preuschen zur Stelle. (Χριστιανοί = « die Pomadierten »). Das Berechtigte in der Behauptung, dass in dem Worte Χριστιανός ein gewisser Spott. enthalten war, wird später zur Sprache kommen.

Art der lateinischen Adjektiva auf -ianus gebildet. Diese Adjektiva sind im Lateinischen aus der Volkssprache in die Literatursprache übergegangen und werden im Plural zur Bezeichnung von irgend welchen Parteianhängern gebraucht[15]. In das Griechische sind jedoch die lateinischen Adjektiva, als Substantiva und im Plural gebraucht, um eine Gruppe von Parteianhängern zu bezeichnen, *nicht* eingedrungen. « La raison en est simple: le grec disposait déjà d'autres « suffixes pour exprimer la même relation et une classe de personnes « désigneés d'après ce nom. Les Ciceroniani deviennent en grec na- « turellement Κικερώνειοι[16], les Caesariani sont les Καισάρειοι, le mot « Augustiani est rendu par Αὐγούστειοι[17]. Les mots 'Αγριππήσιοι ou « 'Αγριππισταί expriment en grec le terme latin Agrippiani[18]. Les « adeptes d'Apollonius de Tyane sont appellés 'Απολλωνεῖοι[19] à l'instar « des 'Επικουρεῖοι ou des 'Αντιγονεῖοι de l'époque classique » (p. 194). Und Bickermann fährt fort: « Il ne trouve en grec de l'époque romain que trois adjectivs employés comme substantifs et calqués sur le type latin à finale-ianus. le sont Καισαριανοί, Χριστιανοί, 'Ηρωδιανοί. Car les noms de sectes chrétiennes: Οὐαλεντινιανοί, Μαρκιανοί etc. imitent simplement la formation du mot Χριστιανοί » (daselbst)[20]. So kommt Bikerman zu der Folgerung, dass wie Καισαριανοί « une désignation collective de la domesticité de l'em- « pereur » (der familia Caesaris) ist[21], so 'Ηρωδιανοί die « domesticité « d'Hérode » bedeuteten und somit die « Χριστιανοί proprement servi- « teurs du Seigneur Christos » seien (pp. 195-196). Der Aufsatz von Bikerman hat, soweit es sich um die Erklärung des Wortes 'Ηρωδιανός handelte, Zustimmung und Ablehnung gefunden. Seine Zustimmung gab P. Jüon in einem Artikel der *Recherches de sciences*

---

[15] S. die klaren Darlegungen von E. BIKERMANN in der *Revue biblique*, 1938, p. 10: « Galbiani sont des partisans de Galba, Augustiani c'est la clique qui applaudit l'« auguste » Néron, Proculiani c'est l'école du jurisconsulte Proculus etc. » (BIKERMANN l. c.).

[16] APPIAN, *B. C.*, III 50-51.

[17] *Thes. Ling. lat.*, II 1409 et Onomast.

[18] Voir *Thes. linguae lat.*, I 1437.

[19] PHILOSTR. V. *Apollonii*, VIII 21.

[20] Vergl. schon früher TH. ZAHN, *Einleitung in das Neue Testament*, Leipzig, 1907, vol. II, p. 43. Das Problem der latein. Form der Ketzernamen, ich verweise bes. auf Celsus bei Origenes V 62, und auf Hegesipp. Euseb. H. E. 4, 22. verdiente eine eingehende Behandlung.

[21] Schon AD. DEISSMANN, *Licht vom Osten*, 4. Aufig., Tübingen, 1923, p. 323 hatte auf die Analogie von Καισαριανός und Χριστιανός hingewiesen.

relig., XXVIII, 1939 p. 585–588. Er spricht nur an Stelle von «domesticité» von den Herodianern als den «agents» oder «fonctionnaires» des Herodes. Ablehnend hat sich dagegen Rowley in dem *Journal of Theol. Studies* XLI, 1940 p. 14 ff geäussert. Er sagt p. 25: «If Καισάρειοι and Καισαριανοί are both equivalents of Caesariani, «it can scarcely be denied that Ἡρώδειοι (Ioseph., *B. Iud.*, I 16,6) «and Ἡρωδιανοί may be equivalents of Herodiani, but whereas one «is true greek Form, the other is a Latinism. It can occasion no «surprise that the Second Gospel where many latinisms are found, «should use a latinism here[22], and it was doubtless from the Marcan «source that it was taken over in the First Gospel» (p. 25). Die *Möglichkeit*, dass Ἡρωδιανός ein lateinisches Herodianus im Sinne von «Parteigänger des Herodes wiedergiebt, wird wohl niemand bestreiten, *Tatsache* jedoch ist dass Josephus an der von Rowley (und vor ihm von W. Otto) angeführten Stelle[23] von Ἡρώδειοι und nicht von Ἡρωδιανοί spricht wenn er die Parteigänger des Herodes bezeichnen will. Und wenn nun Ἡρωδιανός im Markusevangelium auf einem Latinismus des (wohl in Rom lebenden) Markus zurückgeführt wird, so möchte ich darauf aufmerksam machen, dass sich die römischen Parteigänger des Herodes Ἡρώδειοι und nicht Ἡρωδιανοί genannt haben. Den Beweis dafür liefert die Inschrift aus der jüdischen Katakombe der Vigna Randanini an der Via Appia, die zuletzt im *Corpus Inscriptionum Judaicarum* von I. B. Frey (Roma 1936) p. 124 ff. unter nr. 173 veröffentlicht worden ist. Die Photographie auf p. 125 zeigt, dass die Ergänzung

. . . συνα]γωγῆς
Ἡ]ροδιων
Εὐλογία πᾶσι

berechtigt ist[24]. Die Synagoge der Ἡροδίων in Rom steht auf einer Linie mit denen der Αὐγουστησίων (Augustenses) und Ἀγριππησίων (Agrippenses). Es handelt sich um eine Organisation der Iuden in Form von collegia, die sich unter den Schutz reicher und einflussreicher Personen gestellt hatten, Namen, die zugleich für die politische

---

[22] Die Frage der Latinismen im zweiten Evangelium wird in allen Kommentaren behandelt. Jülicher, *Einleitung in das Neue Testament*. 7. Aufl., Tübingen, 1931, p. 311 zeigt sich gegenüber der Annahme von Latinismen skeptisch.

[23] *Bell. Iud.* I 319.

[24] S. auch Frey, p. LXXII.

Loyalität des jüdischen collegium bürgten. Die Wahl des Herodes, des Freundes des Kaisers und Agrippa's, der mehrmal nach Rom gekommen war, war sehr geschickt. Mit diesen Parteigängern des Herodes in Rom, die sich in der συναγωγή der Herodier zusammengeschlossen hatten, möchte ich die bekannte Schilderung der Iuden, die den « Herodis dies » mit einer üppigen « cena pura » begehen, bei Persius, *Sat.* V, 179 ff zusammenbringen. Wir können an dieser Stelle die Frage, was unter « Herodis dies » zu verstehen sei, bei Seite lassen. Zweifellos handelt es sich um eine patriotische Manifestation für Herodes, an der kaum alle Juden in Rom, sondern wohl in erster Linie nur die Mitglieder der συναγωγή Ἡροδίων teilgenommen haben. Es ist nun aber bezeichnend, dass in Rom die Parteigänger des Herodes sich (wie der in Rom schreibende Josephus) Ἡρώδειοι und nicht Ἡρωδιανοί nennen. Eine Synagoge der Ἡρωδιανοί hätte den Eindruck machen müssen, als handele es sich in ihr um ein collegium, das ausschliesslich aus Sklaven [25] oder liberti des Herodes zusammengesetzt war und wenn nun das Persius-Scholion aus dem sogen. Commentar des Cornutus [26] erklärt. " Herodis ergo diem natalem Herodiani observant [27], so handelt es sich da m. E. um das Scholion eines Christen, der an die von den Häresiologen erfundene Sekte der Herodiani gedacht hat und sich dabei nicht deutlich gemacht hat, dass die Iuden keinen " dies natalis " feiern.

Mit dieser Erörterung aber sind wir zu der Schlussfolgerung gekommen, dass man, wie Bikerman es getan hat, den lateinischen und griechischen Sprachgebrauch von Ἡρωδιανός und Herodianus grundsätzlich auseinander halten muss und dass somit auch Ἡρώδειος und Ἡρωδιανός zu unterscheiden ist. Die erstere Form bezeichnet den Parteianhänger des Herodes, die zweite Form bringt irgend eine Art des Klientel-Verhältnisses zum Ausdruck [28].

---

[25] Ein Sklave des Augustus mit dem Beinamen Herodianus *C. I. L.* VI 9005 vermutlich aus der Erbschaft des Herodes an Augustus gelangt, s. O. HIRSCHFELD, in *Klio* II, Leipz., 1902, p. 48, Anm. 2. Auch Agrippianus war Sklavenname.

[26] Uber diesen sogen. Cornutus-Commentar s. W. TEUFFEL, *Geschichte der römischen Literatur* II⁷, Leipzig, 1920, p. 260.

[27] Siehe den Text in der Ausgabe des PERSIUS von IAHN UND BUECHELER, 2. Auflg., Berlin 1876, p. 46.

[28] Selbst Rowley, der diese Annahme bekämpft, kommt doch ohne eine soziologische Näherbestimmung der Ἡρωδιανοί nicht aus. Sie sind für ihn l. c. p. 27 « men of standing and influence ».

Nun scheint aber doch die soziologische Beziehung, die in den Formen Καισαριανός und Ἡρωδιανός ein Klientelverhältnis zum Ausdruck bringt, für die Entstehung des Wortes Χριστιανός nicht in Frage zu kommen. Wenn Bikerman sagt, Χριστιανοί bezeichne die «serviteurs du Seigneur Christos» so hat er das Wort «serviteurs» ja nicht mehr in einem ursprünglichen, sondern in einem analogiehaften Sinne interpretiert, im Sinne einer religiösen Abhängigkeitsbezeichnung. Aber ist es denkbar, dass die Heiden («les païens»), die doch nach Bikerman den neuen Namen gegeben haben, vom Standpunkt der Christen aus das Verhältnis der Jünger zu ihrem «Herrn» betrachtet hälten? «Die Heiden» konnten doch nur Parteianhänger, aber nicht Klienten Christi konstatieren; wenn aber die Heiden die Jünger Jesu nun doch Χριστιανοί (und nicht etwa οἱ τοῦ Χριστοῦ) benannten, so kann es sich m. E. nur um Leute gehandelt haben, die lateinisch sprachen, für die Χριστιανός im Sinne des lateinischen Christianus ein Verhältnis der Parteizugehörigkeit zum Ausdruk brachte, die aber zugleich in dem Gebrauch des *griechischen* Χριστιανός einen Spott für die Klienten des am Kreuz geendeten Christus zum Audruck brachten, der seine Folie durch den Gegensatz zur Klientelschaft des Herodes erhielt.

So werden wir auf Grund rein philologischer Kriterien zu der Annahme geführt, dass es Römer gewesen sind, die die Namensform Χριστιανός gebildet haben, Römer, die die Ἡρωδιανοί in Palästina kannten, m. a. W. Römer in Antiochia[29]. Wir begegnen uns in diesem Punkte also mit der These von Paribeni, die dieser zuerst in seinem Aufsatz: *Sull'origine del nome Cristiano*[30], ausgesprochen hat und dann in der Akademischen Festrede: *Cristianesimo e Impero Romano* folgendermassen formuliert hat: «In Antiochia adunque e «da latini fu per la prima volta isolata e identificata la nuova setta «religiosa, e fu rettamente e latinamente denominata, il che val quanto «dire, che sorse quel nome nell'ufficio di governo del legato di Siria»[31]. Die Behauptung von Paribeni, dass das Wort aus dem «ufficio di «governo del legato di Siria» stamme, wird durch unsere frühere Fest-

---

[29] Schon wegen des formalen Vorbildes Ἡρωδιανός muss Χριστιανός in Antiochia und nicht in Rom (wohin BAUR, GERCKE, REITZENSTEIN und CADBURY in *The Beginnings of Christianity*, Lond. 1933, p. 383, den Ursprung verlegen) entstanden sein.

[30] In *N. Bullettino di Arch. cristiana*, XIX 1913 p. 37 ff.

[31] *Atti R. Accademia dei Lincei*, 1927, p. 685.

stellung über die amtliche (öffentlich-rechtliche) Bedeutung des Wortes χρηματίσαι bestätigt. Nur würde ich – darin über Paribeni hinausgehend – sagen, eine solche Identifizierung der Jünger Jesu durch die römische Behörde setzt natürlich nicht irgend ein theoretisches Interesse bei derselben voraus, sondern ein ganz bestimmter politischer Anlass muss der Grund für eine solche Identifizierung gewesen sein. Nun wissen wir freilich nichts davon, dass die Iünger Iesu in der in Frage kommenden Zeit in Palästina oder Syrien in einen direkten Konflikt mit den römischen Behörden geraten sind, wohl aber hören wir von einem Vorgehen des Herodes Antipas gegen die Apostel in Jerusalem und damit wird mit einem Schlage auch die philologische Beziehung, die zwischen Χριστιανός und Ἡρωδιανός besteht, aus einer historischen Situation heraus begreiflich. In Antiochia haben die Jünger (μαθηταί) erstmalig die offizielle Bezeichnung durch die römische Behörde als Χριστιανοί, d. h. als Anhänger einer unter der Leitung des Χριστός stehenden und von Herodes Antipas in Judaea als feindlich angesehenen Bewegung erhalten. Durch ihren Gegensatz zu Herodes Antipas, der als Vertreter der Römer in Lande regierte, waren die Χριστιανοί als Anhänger einer unter der Führung des Χριστός stehenden Messianischen Bewegung im Judentum automatisch in einen Gegensatz zu den Römern geraten[32]. Als die Römer die Jünger Jesu als Christianer identifizierten war also eine politische Bewegung festgestellt worden[33]. Der Χριστός, der hinter dem Namen Χριστιανοί stand, war als ein politischer Titel und nicht als ein blosser Eigenname interpretiert worden, wie ja schliesslich auch Καῖσαρ und Ἡρώδης[34] in dem Worten Καισαριανός und Ἡρωδιανός als Titel-Bezeichnungen und nicht als blosse Eigennamen aufgefasst werden können.

Nun ist es freilich wahr, dass Lukas den Bericht über die Entstehung der Bezeichnung Χριστιανοί *vor* der Erzählung über die Verfolgung durch Herodes Agrippa bringt, aber es ist schon oft

---

[32] Mit dieser Deutung glaube ich dem Einwand von A. LOISY, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1920, p. 470 begegnen zu können « Il serait d'ailleurs un peu « subtil et plutôt risqué de supposer que le mot aurait été créé par les magistrats « romains d'Antioche, la nouvelle secte n'ayant pas probablement en sitôt maille « à partir avec les autorités du lieu ».

[33] Daher die immer wiederkehrende Anklage auf coniuratio. Minucius Felix 7, 1. *Acta Cypriani* 4; TERTULL. *Apol.* 38; ORIGENES *c. Cels.* I 1 und öfter.

[34] Uber Ἡρώδης als « désignation dynastique » s. Bikerman l. c. p. 196 mit Hinweis auf W. OTTO in PAULY-WISSOWA, *R.-E.* Suppl. II 17 1.

festgestellt worden, dass in den cc. 11 und 12 der *Apostelgeschichte* die Chronologie nicht in Ordnung ist, denn Herodes Agrippa stirbt 44 (s. cap. 12, 23), während die Hungersnot, die vorher in cap. 11,27–30 erzählt wird, erst zwischen die Jahre 46–48 fällt (s. zuletzt Jeremias loc. cit. p. 217). Diesem Tatbestand hat sich auch Jacquier in seinem Kommentar zur *Apostelgeschichte* (2e édition. Paris 1926) p. 355 nicht verschliessen können, wenn er schreibt: « Luc raconte un évè« nement dans tout son dévéloppement, sans se préoccuper de ce « qu'une partie a eu lieu, plus tard que l'époque où il la rapporte »[35]. Für uns genügt die Feststellung, dass die Entstehung des Christennamens in Antiochia mit dem in der Geschichte des Urchristentum bedeutungsvollen (die Orientalen verknüpfen die Uebersiedelung des Petrus von Jerusalem nach Antiochia mit der Verfolgung in Jerusalem) Vorgehen des Herodes Antipas gegen die Apostel in einen zeitlichen Zusammenhang steht und zu einer politischen Charakterisierung der μαθηταί Jesu geführt hat.

Ich glaube, dass sich von dieser Hypothese der politischen Kennzeichnung im Worte Χριστιανός einige wichtige Punkte der ältesten Geschichte des Christentums im Römischen Reich verständlich machen lassen. Zunächst die Notiz bei Sueton, *Claudius* 25 « Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultantes Roma expulit ». Dieser Satz wird im Lichte der vorausgegangenen Ausführungen vollkommen begreiflich. Man kann vielleicht sagen, dass « Iu« daei impulsore Chresto tumultuantes » die exacte Wiedergabe dessen ist, was die römischen Behörden in Antiochia mit dem Worte Χριστιανός haben kennzeichnen wollen. Aber auch Tacitus, *Annales* XV 44: « quos per flagitia invisos vulgus Chrestianos appellabat. « Auctor nominis Christus »[36], erhält sein letztes Verständnis erst von der politischen Interpretation des Wortes Χριστιανός. Natürlich wusste man, als man, etwa 15 Jahre nach dem Tode Jesu, die Bezeichnung Χριστιανός formulierte, noch sehr gut, wer der Χριστός

---

[35] Die chronologische Unordnung hängt vermutlich mit dem Eingriff des Lukas in die ihm vorliegende Quelle zusammen.

[36] Man kann die Lesung des Cod. Mediceus verteidigen (Andhresen, *Wochenschr. für Klass. Philol.* 1902, p. 780 sq) wenn man die Vorstellung, dass dieser eine volkstümliche Aussprache korrigiert habe, mit den literarischen Usancen des Tacitus vereinbar hält. Sonst muss man mit O. Hirschfeld, *Kleine Schriften* p. 408 *f* die Lesart Chrestianos ablehnen, was freilich zu Schwierigkeiten in der Interpretation des Textes führt.

war, dem die Jünger anhingen. Der « auctor nominis » war in der Neronischen Verfolgung den römischen Behörden (als eine politische Figur) bekannt. Reitzenstein [37]. hat m. E. die Erwähnung Christi im Tacitus-Text richtig interpretiert, wenn er schreibt: « Es ist für die Richter nicht gleichgiltig, dass schon der Urheber « von römischen Beamten hingerichtet ist ». Tacitus bestätigt zugleich, dass der Name « Christianus » bei dem Vorgehen gegen die Jünger Jesu von Bedeutung gewesen ist: « quos per flagitia invisos vulgus Chrestianos appellabat ». Man kann einer solchen politischen Deutung des Wortes « christianus » nicht das « per flagitia invisos » entgegenhalten, denn die flagitia, die den Christen vorgeworfen werden, gehören ja grade zum Repertoire der politischen Propaganda. Wir müssen hier mit den Beschuldigungen rechnen, die wie Bickermann in einem vorzüglichen – leider wenig beachteten – Aufsatz dargetan hat, seit den Tagen des Antiochos gegen die Juden erhoben worden sind [38-39]. Diese Topik der gegen die Juden erhobenen und letzthin politisch bedingten Vorwürfe ist in den Anklagen gegen die Christen, auf die Tacitus Bezug nimmt, wieder zu erkennen. Man hat die anti-jüdische Propaganda gegen die Christen, die man von den Juden nicht unterschied, einfach fortgesetzt. In « per flagitia invisos » möchte ich das flagitium « in erster Linie auf sexuelle Vergehen, besonders auf das stuprum » beziehen. Das ist eine der Hauptinhalte des Wortes, s. *Thesaurus linguae latinae* s. v. « flagitium ». Bekanntlich spielt der Begriff schon im Bachanalienskandal eine grosse Rolle [40]. Er ist alter Bestandteil der politischen Publizistik, wie übrigens auch der der Brandstiftung [41] (in den « clan- « destinae conjurationes bei Livius XXXIX, 8 ist das « vinculum sce-

---

[37] *Hellenistische Mysterienreligionen*, 3. Aufl., Leipzig, 1927, p. 199.

[38] Eselskult. Thyesteische Mahle, Eid der Verschwörer s. *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, Bd. 71, 1927.

[39] Schon die mytholog. Formulierung zeigt den rhetorischen Charakter der politischen Propagandaliteratur (ebenso die « Oedipeischen Vermischungen »). Das sind hellenistische Formulierungen politischer Propagandisten.

[40] S. auch Ps Salomo Ps. 8,9.

[41] Ueber den Vorwurf der Brandstiftung, der gegen die Juden erhoben wurde s. JEAN JUSTER, *Les Juifs dans l'empire Romain*, I, p. 185; II, p. 205, Anm. 2. Im apokryphen Briefwechsel des Paulus mit Seneca wird der Brand Rom's Juden und Christen zugeschrieben. *Ep.* XI, p. 134, 145. (aus der Sonderquelle über den Brand Roms ?). Interessant ist das Petrus Evgl. p. 272 (Vaganay) mit der Befürchtung der Juden, die Christen könnten den Tempel in Brand stecken.

« leris » das « stuprum »). Das « per flagitia invisos im Text des Tacitus, weit entfernt die politische Deutung des Namens « Christianus » zu entkräftigen, bestätigt sie also nur.

Aber auch der Satz: « deinde indicio eorum multitudo ingens haud « proinde in crimine incendii quam odio humani generis coniuncti » (so der überlieferte Text im Codex Mediceus, die Verbesserung von Hahn convicti sunt, ist allgemein angenommen worden, eine Ausnahme[41-bis] macht Ed. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, III (Stuttgart–Berlin 1923 p. 507 Anm. 2) bestätigt diese Deutung. Um es gleich zu sagen, so scheint mir die Textänderung von « coniuncti » in « convicti » keine Erleichterung, sondern eine Erschwerung für das Verständnis des Textes zu sein. Sie führt zu der absurden Konsequenz, dass man den Christen wegen « odium humani generis », was man dann noch mit μισανθρωπία widergibt, den Prozess gemacht[42] und sie daraufhin verurteilt haben soll[43]. In Wahrheit gehört aber das « odium generis humani », wie die vorher erwähnten: flagitia (und auch der Vorwurf des incendium[44]) zum festen Bestand der politischen Propaganda, die gegen wirkliche oder angebliche Verschwörer gemacht wurde. Man erinnere sich des Hasseides, der den Juden vorgeworfen wurde[45], und der in griechischen Gepflogenheiten seinen Ursprung

---

[41-bis] Auch F. Ramorino, *L'incendio Neroniano e la persecuzione dei Cristiani.* Firenze 1901 p. 15 hielt an der Lesart: « coniuncti » fest. Siehe auch Coen in *Atene e Roma*, 1900 p. 311.

[42] Das wird durch das konjizierte » convicti » verlangt.

[43] Die Einwände gegen eine Deutung von « odium humani generis als » μισανθρωπία (die in neuerer Zeit von W. Nestle in *Klio* 21(1927) p. 92 f und von M. Dibelius, *Rom und die Christen im ersten Jahrhdt.* (= *Heidelberger Akad. der Wissensch.*, 1941–2) Heidelberg 1942, p. 35 erneuert worden ist) hat Reitzenstein, *Mysterienrelig.*[3] p. 114 A. 4 gut formuliert « das odium generis humani muss hier mehr bedeuten, als die Absonderung, die der Jude übt; sie ist nie bestraft worden . . . es ist hier Wille zu schaden, wirklicher Hass, dem man Brandstiftung zutrauen kann » (Siehe zum odium humani generis auch Bickermann, l. c., p. 173 und p. 182). Aber wie reimt sich mit dieser Darlegung Reitzensteins p. 114 A. 1 die andere Ausführung p. 119 « keine Straftat, sondern nur eine weltfeindliche Gesinnung war zu erweisen »? Hier ist Reitzenstein offensichlich das Opfer der Textkonjektur « convicti » geworden. Übrigens hat Fr. Arnold, *Die Neronische Christenverfolgung.* Leipz. 1888, p. 24 ganz richtig das « odium generis humani », mit der Zugehörigkeit zu einer staatsgefährlichen Gesellschaft in Verbindung gebracht.

[44] Vergl. bes. Joseph. *Bell. Jud.* VII 3,3 4.

[45] Joseph c. Apion, II 95.

hatte[46]. Den politischen Sinn dieser Anklage hat Bickermann loc. cit. p. 172 f ausgezeichnet herausgestellt. Etwas ähnliches scheint mir aber auch bei Tacitus vorausgesetzt zu sein. Es handelt sich um politische Verschwörer, die so etwas wie ein « Verbrechen gegen die Menschheit »[47] geplant haben. Als politische Verschwörer sind demnach, wie ich glaube, die Christen in der sogen. Neronischen Verfolgung hingerichtet worden. Dieser Tatbestand hat sich für Reitzenstein a. a. O. verdunkelt, weil er von der vorgefassten Meinung ausgeht, das Christentum sei eine Mysterienreligion gewesen und nach den für die Mysterienreligionen geltenden Regeln behandelt worden. Und doch ist diese Meinung unhaltbar, wenn man sich die früheren Ausführungen über die Entstehung des Christennamens vor Augen hält. Als man um 44 den Jüngern Jesu die Benennung Χριστιανοί in Antiochia gab, wurde keine Mysteriengemeinschaft, sondern eine, wie man meinte, politische Gruppe innerhalb des Judentums damit bezeichnet. Es ist gradezu das Gegenteil eines Mysterienvereins, das damit gekennzeichnet wird und wenn wir bei Tacitus den politischen Charakter der Anklage hervorgehoben haben, so ist in der Anfrage des Plinius *Epist.*, X, 97 f der bei Tacitus vorliegende Tatbestand noch deutlich zu erkennen. « Nomen ipsum, si flagitiis careat, an « flagitia cohaerentia nomini puniantur », heisst es in der Anfrage. Das bei Tacitus vorliegende Begriffspaar: nomen und flagitium kehrt hier wieder. Das « christianum esse » unterliegt auch weiterhin der Verurteilung, d. h. das « nomen » wird auch in Zukunft bestraft.

In diesem Zusammenhang muss auch das Vorkommen des Wortes Χριστιανός im sogen. Testimonium Flavianum, bei Josephus, *Antiq. Iud.* XVIII 3,3 (63.64) erörtert werden. Es ist natürlich gar kein Zweifel, dass das Testimonium in seiner heutigen, d. h. der seit Eusebius, *H. E.*, I 11,7 [48] bekannten Form, christlichen Ursprungs ist. Es scheint mir aber ebenso sicher zu sein, dass bei Josephus an dieser Stelle einst ein anderer Text gestanden hat, der von dem christlichen verdrängt worden ist. Wenn in XVIII 3,1 (§ 55–59) von einer στάσις des jüdischen Volkes die Rede war und in 3,2 (§ 60–62) von

---

[46] DITTENBERGER, *Sylloge* I³, 527.

[47] Aus der « inimicitia contra Graecos » bei Iosephus (c. Apion II 95), ist unter römischen Voraussetzungen eine « inimicitia » gegen das « humanum genus » geworden, wobei sowohl an das Menschengeschlecht, mit dem sich die Römer identifizieren, wie an die Humanität zu denken ist.

[48] Vergl. *Demonstr. ev.*, III 5,105. *Theoph.* V 44.

einer weiteren στάσις und in 3,4 (§ 65–80) von einem θόρυβος und ebenso in 3,5 (§ 81–84), dann ist es nicht zu kühn anzunehmen, dass in 3,3, wo heute das Testimonium Flavianum steht, sich einmal ein Bericht über eine mit Jesus in Zusammenhang stehende στάσις (resp. ein θόρυβος) befunden hat. Dass das Christus–Zeugnis grade an dieses Stelle des Werks sich befindet, ist eine Beweis dafür, dass hier einmal ein anderer Text gestanden hat, über dessen Inhalt und Tendenz der Zusammenhang im XVIII. Buch des Josephus keinen Zweifel aufkommen lässt. Nun kann man selbstverständlich den urprünglichen Text des Josephus nicht mit Sicherheit rekonstruieren. Ein wie mir scheint, methodisch richtiger Versuch ist in dem Buch von Walther Bienert, *Der älteste nichtchristliche Jesusbericht. Josephus über Jesus.* Halle 1936 gemacht worden. Die Einzelheiten der Rekonstruktion interessieren uns hier aber nicht [49]; wir halten nur das Eine fest, dass aus der christlichen Form des Testimonium die Erwähuung des Χριστός (ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν) und der Schlusssatz: εἰς ἔτι τε νῦν τῶν Χριστιανῶν ἀπὸ τοῦδε ὠνομασμένων οὐκ ἐπέλιπε τὸ φῦλον) beibehalten wird, d. h. als zum ursprünglichen Text des Josephus gehörig angesehen wird (Nicht nur von Bienert, sondern auch von Wieseler, Linck und G. A. Müller) Wenn wir nun aber diese drei Elemente zusammenhalten: Χριστός, Χριστιανοί und das Generalthema: στάσις, resp. θόρυβος, so sehen wir, wie der Josephus–Text den von uns erschlossenen Sinn von Χριστιανός im

[49] Bienert hat p. 201 ff. zu beweisen versucht, dass « der Jude », der bei Kelsos (übrigens nur in den beiden ersten Büchern des Origenes) zu Worte kommt, den ursprünglichen Josephus–Text gekannt habe. Ich halte das nicht für beweisbar (In I 26 spricht nicht der Jude, wie Bienert p. 202 annimmt, sondern Kelsos. Der Jude tritt erst in I 28 auf. Damit fällt der Nachweis Bienert's zusammen). Die Bezeichnung Jesu als λῃστής (Origen II 40) und λῄσταρχος (II 12) führt nicht notwendig auf Josephus als Quelle, bei dem das Wort bekanntlich oft für Aufrührer gebraucht wird, denn auch Inscr. gr. 12 (2), 526 (Eresos) verwendet das Wort zur Bezeichnung von irregularen Truppen. Es bleibt jedoch bemerkenswert, dass auch für den « Juden » bei Kelsos Jesus ein Aufrührer ist. Für Kelsos selber gehört bekanntlich der Vorwurf der στάσις gegenüber Juden und Christen zum Centrum seiner Polemik, s. Robert Bader, Der Ἀληθὴς λόγος des Kelsos (= *Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft*, H. 33). Stuttgart 1940 p. 85. Es ist mir fraglich, ob der Jude bei Kelsos das Wort Χριστιανός gebraucht hat, wie er denn auch statt Χριστός anscheinend immer nur von Ἰησοῦς gesprochen hat (ganz wie im Talmud und Midraš), aber bei Kelsos selber ist Χριστιανός gebräuchlich (vergl. über Χριστιανός als Kelsoswort Bader p. 71) und erklärt sich aus seiner römisch–Christenfeindlichen Tendenz.

Sinne von politischen Verschwörern, resp. Aufrührern bestätigt. Als Josephus den Satz: εἰς ἔτι τε νῦν τῶν Χριστιανῶν ἀπὸ τοῦδε ὠνομασμένων[50] οὐκ ἐπέλιπε τὸ φῦλον[51] schrieb, wusste er was er tat. Es war eine öffentliche Denunziation der Jünger Jesu, vielleicht durch die Gegnerschaft der Juden und Christen in Rom bedingt[52]. Der Name: Χριστιανοί wird genannt, weil Josephus weiss, dass der Name als solcher strafbar ist.

Wir wissen nicht, ob im ursprünglichen Text des Josephus ein flagitium neben dem « Namen » erwähnt worden war; die auf das Testimonium folgende Erzählung von der στάσις und der Schändung der Paulina durch Decius Mundus (3,4 § 65–80) kennt jedenfalls das flagitium als politisches Propagandathema. Was uns interessiert ist nur, dass die bei Tacitus und Plinius vorliegende Form der Verknüpfung der beiden Begriffe « nomen » und « flagitium » in der apolegetischen Literatur der Christen Echo und Antwort erhalten hat, insofern sich diese nun bemüht dem « Namen » auf etymologischem Wege eine moralische Deutung zu geben, um so von vornherein die Verknüpfung des nomen mit einem « flagitium » auszuschliessen. Dahinter steht natürlich in einem weiteren Sinne der Versuch, die Anklage bloss auf das « nomen» hin als ungerecht hinzustellen. Aber der etymologische Deutungsversuch « des Namens » in der apologetischen Literatur, ist doch mehr, als « ein dummes Spiel », wie es einmal Johs. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten*. Leipzig–Berlin 1907 p. 162 Anm. 2. genannt hat[53], dahinter steht eben das Wissen

---

[50] Vergl. das Taciteische: auctor nominis Christus.

[51] Χριστιανῶν φῦλον ist auch von A. v. GUTSCHMID, *Kleine Schriften*, Bd. IV Leipzig, 1893 p. 353 für den ursprünglichen Text des Josephus in Anspruch genommen worden. Ob φῦλον hier einen abschätzigen Sinn hat (Sippe), wie Bienert p. 251 meint, ist mir fraglich. Dar Wort wird in gehobener Prosa gebraucht. (Ueber φῦλον in der Josephus - Stelle hat sich eine unergiebige Polemik zwischen Zeitlin und Eisler entwickelt, s. SOLOM. ZEITLIN, *Josephus on Jesus*, Philadelphia 1931 p. 97 ff). Ich frage mich, ob man nicht evtl. hinter φῦλον (= γένος) ein hebräisches mîn (= Art plur. Minim, Name für die Häretiker) vermuten darf.

[52] Man bedenke, dass die Antiquitates des Josephus 93-94 geschrieben worden sind, also etwa ein Jahr vor dem Beginn der Verfolgung des Domitian (95).

[53] Für die Formen Chrestus und Chrestianus muss man drei Tatbestände unterscheiden: 1. Die volkstümliche Aussprache 2. Die apologetische Deutung 3. Die häretische (Markionitische) Umdeutung. Dass die Markioniten sich Χρηστιανοί und die Orthodoxen, Messianer « nannten (s. die *Vita des Mâr Abâ* bei O. BRAUN, *Ausgewählte Akten persischer Märtyrer* (Bibliothek der Kirchenväter) München, 1915, c. 3, p. 140 und die Markionitische Inschrift von Deir Ali

um die Verknüpfung des nomen mit dem flagitium. So kommt es nun, dass Χριστός mit Χρηστός in Verbindung gebracht wird[54] und Χριστιανός mit εὔχρηστος. (Teophil. *Apol.* I 1), resp. χρηστός. Syrische Didaskalie s. R. Hugh Connolly, *Didascalia apostolorum*. Oxford 1929 p. XCI und p. 261 (sollte die Didaskalie hier vielleicht von Theophilus abhängig sein?) in Beziehung gesetzt wird, vergl. auch Tertull. *Apol.* III 5 « Christianus . . . de suavitate vel benignitate « compositum est », ders. Ad nation. I 3 « christianum vero no- « men . . . de suavitate vel bonitate notum est ». Man versteht aber aus den früher entwickelten Voraussetzungen nun auch, warum die Nennung des Wortes Χριστιανός, resp. Christianus gelegentlich von einer Loyalitätserklärung begleitet wird. Ich führe zwei Beispiele an: Athenagoras c. 1: ἡμεῖς δὲ οἱ λεγόμενοι Χριστιανοί... συγχωρεῖτε δὲ μηδὲν ἀδικοῦντας, ἀλλὰ... εὐσεβέστατα διακειμένους καὶ δικαιότατα πρός τε τὸ θεῖον καὶ τὴν ὑμετέραν βασιλείαν... διώκεσθαι ἐπὶ μόνῳ ὀνόματι (Geffcken p. 120,23–121,2) und Tertull. *Ad Scapul.* c. 2. « Christianus nullius est hostis, nedum imperatoris, quem salvum velit « cum toto Romano imperio ». Die Loyalitätserklärung wurde für nötig erachtet, weil mit der Benennung sich das Gegenteil eines loyalen Verhaltens für Vorstellung der meisten verband. Apologetischen Charakter hat in diesem Zusammenhang auch der Versuch die Bezeichnung Χριστιανοί von dem antiken Brauch sich nach dem Schulhaupt zu benennen, zu erklären. « Quid novi, si aliqua disciplina « de magistro cognomentum sectatoribus inducit? Nonne philosophi « de auctoribus suis nuncupantur Platonici, Epicurei, Pythagorici? » heisst es im *Apologet.* c. III 6[55]. Das ist das Argument eines Advokaten, wird doch sonst grade der Brauch sich nach dem Sektenstifter

---

bei HARNACK, *Markion*², L. 1924, p. 342 und p. 123 Anm. 2) hat natürlich in ihrer Spekulation über Χρηστός als dem Guten seinen Ursprung (für die orthodoxen Syrer ist Christiani=Mešihayye, v. LAGARDE, *Reliquiae juris ecclesiastici*. Vindob 1856 p. 88, 16 (so auch Aphrahat und Dionysios b. Šalibi, Expositio liturgiae interpr. Labourt p. 79,7 f.). Vom Markionitismus haben die Mandäer die Selbstbezeichnung als « die Guten » übernommen und auch die Manichäer haben die Form Χρηστιανός (s. Alex. Lycop. p. 34, 18 ff Br. und H. J. POLOTSKY, *Manichäische Homilien*, Stuttgart 1932 p. 72, 9) – wie so vieles andere – den Markioniten entlehnt.

[54] JUSTIN, 1. *Apol.* 4. ATHENAGORAS 1. CLEM. AL. *Strom.* II 4, 18,3. Gregor von Elvira, s. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums* I, Leipzig 1924, p. 426 Anm.

[55] Cfr. auch *Ad nat.*, I 4 (62, 12 R-W.).

zu benennen, den Häretikern zum Vorwurf gemacht [56]. Man sieht, dass ein apologetisches Interesse jedesmal die Erörterung des Namens Χριστιανός bestimmt. Wenn aber das Wort Χριστιανός eine politische Kennzeichnung in sich schloss, wird nun aber begreiflich, warum die einfache Erklärung: Χριστιανός εἰμι zu einer Verurteilung genügte. Sie besagte für den Römer, dass der Betreffende zu der von dem Christus angestifteten Verschwörung gehörte [57]. Zugleich wird auch begreiflich, dass es der Märtyrergesinnung bedurfte, um dem Wort zum Eingang in den christlichen Sprachgebrauch zu verhelfen. In diesem Sinne möchte ich mir den Sprachgebrauch bei Ignatius [58-59] erklären. Der μαθητής (im Sinne von Apostelg. 11,26) verwandelt sich für den Märtyrer in den Χριστιανός. Auch im 1. Petrus-Brief (4,16) scheint der Text auf diesen Zusammenhang von Märtyrer-Gesinnung und Uebernahme des Namens hinzudeuten. Die altchristliche Literatur lässt noch deutlich erkennen, dass das Wort Χριστιανός den Gläubigen, von aussen aufgedrängt, [60] als unangenehm empfunden worden ist. (bes. deutlich Athenagoras c. 1) [61] und nur langsam Eingang gefunden hat [62]. Es ist doch sehr bezeichnend, dass es im 1. Clemens-Brief fehlt und ob es in der Didache ursprünglich in 12,5 gestanden hat, ist mir fraglich. In der äthiopischen Version findet es sich nicht [63] und vom stilistischen Stand-

---

[56] JUSTIN I *Apol.*, 26,6; *Dial.*, 35, 6; *Hippol. Ref.* IX 12,26 u. s. w.).

[57] Märtyrer von Lyon, EUSEB. *H. E.* V 1, 19-20-44. POLYCARP das IV 15, 25 cf. 21. JUSTIN, *Apol.*, II 2. *Passio Martyr. Scilitanor. Acta Carpi, Papyli* p. 11, 11 ed. KNOPF-KRÜGER. *Martyr. Ignatii Vatican*, 8, 4, p. 236, 7 FUNK etc).

[58] *Ephes.* 1,2. *Rom.*, 3,2 *Magnes.* 4 *Polyc.* 7,3.

[59] Der adjektivische Gebrauch von χριστιανός bei IGNATIUS, *Tr.* 6,1 zeigt, dass die lateinische Herkunft des Wortes noch empfunden wurde. Als das Gefühl dafür aufhörte, bildete man: χριστιανικός.

[60] IGNAT. *Rom.* III 2: καλεῖσθαι Χριστιανούς. Vergl noch Hippolytos in Danielem I 21 οἱ γὰς προσκαλούμενοι Χριστιανοί (p. 33, 13 im apparatus criticus). Galen « Homines illos qui Christiani vocantur » in ABULFEDA, *Historia anteislamica* ed. Fleischer Leipzig, 1831, p. 109.

[61] Siehe GEFFKEN, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig, 1907, p. 162 « Der « Name... ist ihm als ein von den Heiden erfundener, noch keineswegs sympathisch ».

[62] Noch bei Irenaeus und Hippolyt ist das Wort relativ selten, es fehlt bei Tatian und (abgesehen von Recogn. IV 20) in der Ps. Clementinischen Literatur.

[63] Die koptische Version reicht leider nur bis 12,2. Sie wäre für die Entscheidung der Frage wichtig.

punkt aus gesehen hinkt das Wort, wenn es nicht gedankenlos verwendet war, am Satzende nach. Dazu macht die Parallele für die Gegenüberstellung von Χριστιανός und Χριστέμπορος im Pseudo-Ignatius, Trall. 6,2 den Text in Didache 12,4 und 5 verdächtig. Es wird darum besser sein, das Wort Χριστιανός für den ursprünglichen Text der Didache nicht in Ausspruch zu nehmen.

JOHANNES QUASTEN

DER GUTE HIRTE IN FRÜHCHRISTLICHER TOTENLITURGIE UND GRABESKUNST

I.

In Anbetracht der Tatsache, dass die Darstellung des Guten Hirten am häufigsten in der Sepulkralkunst begegnet – in den Katakomben Roms allein zählte J. WILPERT bereits 1903 dreiundneunzig Exemplare [1], die Zahl der Darstellungen auf den Sarkophagen ist noch bedeutend grösser – dürfte von vorneherein diejenige Deutung die natürlichste und wahrscheinlichste sein, die auf die Sphäre des Totenkultes und der Jenseitsvorstellungen Rücksicht nimmt. Die archäologische Wissenschaft hat sich daher auch immer wieder bemüht, Gründe und Beweise für eine sepulkrale Auffassung beizubringen. Leider haben die bisher für diese Auffassung beigebrachten Argumente der Kritik nicht standhalten können. Die Begründung V. SCHULTZE'S [2] aus alttestamentlichen Stellen ist nicht haltbar, weil keine der von ihm angeführten Stellen ursprünglich sepulkrale Bedeutung hat. Wenn SCHULTZE dieser Schwierigkeit mit dem Hinweis zu entgehen sucht, dass aber eine Umdeutung im sepulkralen Sinne nahegelegen hätte, so ist damit schon zugegeben, dass die Auffassung Christi als des Herrn und Schirmers der Toten ihre Wurzel nicht in diesen alttestamentlichen Stellen hat. E. LE

[1] Vgl. J. WILPERT, *Die Malereien der Katakomben Roms* (Freiburg, 1903). 429.

[2] Vgl. V. SCHULTZE, *Archäologische Studien über altchristliche Monumente* (Wien, 1880) 71f; derselbe, *Archäologie der altchristlichen Kunst* (München, 1895) 172, Anm. 3.

Blant[3] hat in gesteigertem Masse die alten Funeral-Liturgien zur Deutung der Katakombenbilder herangezogen, und dabei auch den Guten Hirten aus Begräbnisgebeten gedeutet, wie sie beispielsweise das *Gelasianische Sakramentar* in der „Oratio post sepulturam“ und das griechische *Euchologion* bieten. An ersterer Stelle heisst es: „Deum, cui omnia vivunt, fideliter deprecemur, ut hoc corpus a „nobis in infirmitate sepultum, in virtute et ordine sanctorum resu-„scitet: et eius animam sanctis et fidelibus iubeat adgregari, cuique „in iudicio misericordiam tribuat: quemque morte redemptum, debitis „solutum, patri reconciliatum, *boni pastoris humeris reportatum* in „comitatu aeterni regis perenni gaudio et sanctorum consertio perfrui „concedat“[4]. Das Euchologion enthält im Officium exsequiarum die Bitte bei der statio tertia des Leichenbegängnisses: „Τὸ ἀπολωλὸς πρόβατον ἐγώ εἰμι, ἀνακάλεσόν με, Σῶτερ, καὶ σῶσον με“[5]. Die Begründung E. Le Blant's haben sich J. Wilpert[6] und mit ihm H. Lietzmann[7], W. Neuss[8] und andere zu eigen gemacht. Es ist richtig, dass es sich in diesen Texten nicht um theologische Spekulationen oder private theologische Ausdeutungen des Gleichnisses vom Guten Hirten, sondern um eine volkstümliche Vorstellung handelt, die auch wahrscheinlich schon länger vorhanden war, ehe sie ihren Niederschlag in den Gebeten fand. Allein für die Auffassung, die das *frühe* Christentum mit den Katakombenbildern vom guten Hirten verband, kommen sie als Beweisstücke nicht in Frage. Die Zeitepoche, der diese Gebete angehören, hat kaum noch Gute Hirtenbilder auf Grabdenkmälern geschaffen. K Michel hat daher auch in seiner Untersuchung über das Verhältnis von „Gebet “und Bild“ im christlichen Altertum bezüglich des Guten Hirten bemerkt: „Liturgisch tritt die Verwendung des Guten Hirten erst „in verhältnismässig später Zeit auf ... Hier waren jedenfalls das „Bild und die daran geknüpften Vorstellungen das prius, die litur-

---

[3] Vgl. E. Le Blant, *Étude sur les sarcophages chrétiens de la ville d'Arles* (Paris, 1878) XXI ff.

[4] Vgl. L. A. Muratori, *Liturgia romana vetus I* (Venedig, 1848) 751.

[5] Vgl. J. Goar, Εὐχολόγιον *sive Rituale Graecorum* (Paris, 1647) 527. Ebenso wird der ποιμὴν ὁ καλός, ὁ εἰς ἀναζήτησιν ἐλθὼν τοῦ πλανηθέντος προβάτου im griechischen Ritus der letzten Oelung angerufen. Vgl. J. Goar a. a. O. 424.

[6] Vgl. J. Wilpert a. a. O. 430.

[7] Vgl. H. Lietzmann in der *Theologischen Literaturzeitung* 30 (1905) 203 f.

[8] W. Neuss, *Die Kunst der alten Christen* (Augsburg, 1926) 35.

„gische Verwertung das posterius“[9]. Die angeführten Gebete des Begräbnisrituals würden erst als beweis-verstärkend in Frage kommen können, wenn es gelänge nachzuweisen, dass der Gute Hirte bereits in den ersten vier Jahrhunderten als Psychopompos in der Glaubenswelt der Christen fungiert hat. Die archaeologisch-liturgische Forschung hat daher auch nach zeitlich früheren Gebetstexten gefahndet, in denen der Gute Hirte erwähnt wird. K. MICHEL verwies auf das *Evangelium infantiae*[10], in dem es heisst: „O domine „noster Jesu, fili Mariae, tu revera es pastor ille bonus Israelis[11]“ und auf die *Liturgia Johannis*, die ein Gebet enthält: „Salva et libera, „domine Deus vere, gregem tuum ab omnibus plagis noxiis, acerbis „et mortiferis“[12]. Aber mag auch der Gedanke der physischen Errettung in dem letzten Gebet deutlich zum Ausdruck kommen, beide Gebete haben Allgemeincharakter und beziehen sich nicht auf die Toten. E. v. d. GOLTZ[13] glaubte, für das Bild des Guten Hirten finde sich vielleicht der beste Text in den *Acta Petri cum Simone*, wo es heisst: „Te deprecamur, domine, pastor ovium, dissi„patarum olim, nunc autem per te codadunabuntur, sic et Marcellum „tamquam unam de oviculis tuis, suscipias et non patiaris iam in „errore aut ignorantiam diutius baccari sed recipias in numero ovium „tuarum[14]“. Allein, es handelt sich in diesem Gebet, wie der Zusammenhang deutlich ergibt, nicht um die Aufnahme des Marcellus in die Schar der Seligen, sondern das Gebet bittet um die Rückkehr des Marcellus, der sich der Zauberei des Simon ergeben hatte, in die Schar der Gläubigen. Wie das Gebet bei diesem Inhalt den „vielleicht besten Text“ für das Gute Hirtenbild der Katakomben abgeben kann, ist mir unverständlich. Eine befriedigende wissenschaftliche Begründung aus der Vorstellungswelt des Christentums der ersten Jahrhunderte ist also bisher nicht zustande gekommen.

---

[9] Vgl. K. MICHEL, *Gebet und Bild in frühchristlich. Zeit* in *Studien über christliche Denkmäler H.* 1 (Leipzig, 1902) 72.

[10] a. a. O.

[11] *Evangelium infantiae*, bei J. FABRICIUS, *Codex apocryphus Novi Testamenti collectus I* (Hamburg, 1703) 202.

[12] *Liturgia Johannis*, bei J. A. FABRICIUS, *Codex apocryphus Novi Testamenti III* (Hamburg, [2]1743) 207.

[13] Vgl. E. v. GOLTZ, *Theologische Literaturzeitung* 29 (1904) 53.

[14] *Acta Petri cum Simone* 9 (58 Lipsius). Vgl. dazu E. v. GOLTZ, *Das Gebet in der ältesten Christenheit* (Leipzig, 1901) 349.

Ausgangspunkt für solch eine Begründung muss m. E. die Tatsache sein, dass mit der Vorstellung vom Guten Hirten Christus sich von Anfang an der Gedanke der Errettung vom Teufel und den Dämonen sehr stark verbindet.

Der Gute Hirte ist geradezu das Gegenstück des Dämon. Die Wurzeln solcher Anschauungen liegen im Neuen Testament. Bei JOH. 10, 28 bietet der Gute Hirte nicht weniger als eine Garantie gegen alle dämonischen Angriffe, wenn er von den ihm anvertrauten Schafen sagt: „und sie werden in Ewigkeit nicht zugrunde gehen, „*und keiner wird sie meiner Hand entreissen*". In den *Petrusakten* wird der Gute Hirte als bester Schutzherr gegen die Angriffe des Teufels genannt, wenn der Apostel nach dem Abfall des Marcellus zum Magier Simon den Teufel anredet mit der Worten: „O mannig-„faltige Künste und Versuchungen des Teufels! O Listen und Er-„findungen vom Bösen. Der für sich auf den Tag des Zornes das „Feuer nährt, Verwüstung einfältiger Menschen, ein reissender Wolf, „ein Verschlinger und Zerstreuer des ewigen Lebens ... Gegen dich „möge sich kehren deine Schwärze [15] und gegen deine Söhne ... „Denn du, reissender Wolf, willst die Schafe rauben, die dir nicht „gehören, sondern Jesus Christus gehören, der sie eifrig mit dem „höchsten Eifer bewacht [16]". Man beachte hier vor allem die Ausdeutung, die die *syrische Theophanie* dem Hirtenbilde gibt. Dort werden die Dämonen mit wilden Tieren gleichgesetzt, die den Herden der Menschen schaden: „Denn der erste Kampf wurde gegen die „Dämonen ausgeführt, zur Vernichtung der polytheistischen Verir-„rung. Als er begann unter den Menschen anerkannt zu werden „und er bald vorzüglich unter den Herden der Menschen wandeln „sollte, erschien es ihm notwendig, vor allem die Feinde und Hasser „der Menschen, eben sie, die früher fälschlich für Götter gehalten „wurden, als die Fürsten des Bösen und als wilde Tiere zu vertrei-„ben. Auf der Stelle aber führte der göttliche Logos sein Instru-„ment in das Land der Feinde und Hasser, das die Schrift mystisch „Wüste und frei von allem Guten nennt. Dort wandelte er vierzig „Tage und ebensoviel Nächte und tat das, was keiner der Sterb-

[15] Zur Schwärze des Teufels vgl. F. J. DÖLGER, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze* (Münster, 1918) 57 ff.

[16] *Petrusakten* 8 (Uebersetzung von G. Ficker bei E. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen* (Tübingen, ²1924) 237; *Lateinischer Text: Acta apocrypha I* 56 Z. 8 Lipsius).

„blichen gewusst und kein Auge des Menschen gesehen hat. Die „prophetischen Zeugen aber lehren es, mit denen die Erfüllung der „göttlichen Schriften übereinstimmt, in denen geschrieben ist ‚Jesus „wurde vom heiligen Geiste in die Wüste geführt, um vom Satan „versucht zu werden, und er war dort vierzig Tage und vierzig „Nächte. Und war mit den Tieren zusammen‘. Was waren diese „Tiere anders als die *Häupter der Dämonen*, die der heilige Geist „in gleichnisartiger Weise: ‚Schlange‘, ‚Natter‘, ‚Löwe‘ und ‚Drache‘ „wegen der Aehnlichkeit ihrer Bosheit mit Bezug auf ihn so nannte[17]“, Derjenige, der gegen diese Dämonen Schutz bietet und sie abwehrt‘ ist der Gute Hirte: „Ein guter und treuer Hirte ist in Wahrheit „derjenige, der seine Schafe nicht vernachlässigt (und zulässt) dass „sie von den Wölfen gefressen werden, d. h. aber: von den bösen „seelenverderbenden Dämonen. Dies zwingt uns, auf das Wort „dessen zu achten, der mit vieler ‚Vollmacht‘ und Kraft sagt: ‚Ich „bin der Gute Hirte‘[18]“.

Die starke Betonung der Vollmacht und Kraft des Guten Hirten, ist hier von besonderer Bedeutung. Es gewinnt nämlich in diesem Zusammenhang eine wenig beachtete Gruppe von Denkmälern des christlichen Altertums an Wert, nämlich die zahlreichen Medaillons, Ringe und Gemmen mit dem Bildnis des Guten Hirten[19].

Ich verweise hier auf ein Medaillon des vierten Jahrhunderts, das im Christlichen Museum des Vatikans aufbewahrt wird[20]. Eine starke Oese beweist seine Verwendung als Anhängsel. Links steht, auf seinen Stab gelehnt, unter einem Baume der Gute Hirte, zu seiner Rechten sitzt der zu ihm aufschauende Hund, der ganze übrig bleibende Raum des Medaillons wird ausgefüllt von seiner aus sieben Schafen bestehenden Herde. Der Gedanke des Schutzes ist durch die Anordnung ausserordentlich deutlich zum Ausdruck gebracht: das Auge des Hirten bewacht die ganze sorglos weidende Herde. Man könnte sich kein besseres Motiv für ein Phylakterion wünschen.

---

[17] EUSEBIUS. *Syrische Theophanie* III, cap. LV (GCS Euseb. III 2, 151 Z. 10 Gressmann).

[18] a. a. O. IV cap., XXIV (GCS EUSEBIUS III 2, 203 Z. 9 Gressmann).

[19] Vgl. M. DALTON, *Catalogue of early christian antiquities and objects from the christian east of the British Museum* (London, 1901) S. 1 Nr. 1 u. 2; S. 3 Nr. 18; S. 4 Nr. 20, 21, 22, 25; S. 5. Nr, 26; S. 137 Nr. 697. Ferner aus der Sammlung Urlich-Würzburg der bei F. J. DÖLGER, ΙΧΘΥΣ III Münster, 1922) Tafel XXXVI 3. abgebildete Ringstein.

[20] Vgl. DACL I 2 Sp. 1827.

Ich erinnere an das bekannte Bronzemedaillon desselben Museums[21], das ebenfalls dem vierten Jahrhundert angehört. Die Mitte der Bronze füllt eine grosse Figur des Guten Hirten mit zwei ruhenden Lämmern zu seinen Füssen und einem Lamm auf den Schultern. Die übrige Fläche ist durch vier horizontale Linien in ebensoviel Zonen eingeteilt, die in stark getriebener Arbeit folgende Szenen darstellen: über dem Haupte des Guten Hirten der Sündenfall, links davon Noe in der Arche, rechts Jonas unter der Kürbisstaude. Die zweite Zone zeigt rechts von der Figur des Guten Hirten das Opfer Abrahams, gegenüber Daniel in der Löwengrube. In der dritten Zone ist rechts das Quellwunder des Moses und links der sein Bett tragende Gichtbrüchige dargestellt. Das Kreissegment unter der Standfläche des Guten Hirten ist mit den beiden Jonasszenen des Meerwurfs und der Auspeiung ausgefüllt. P. STYGER[22] hat Recht, wenn er eine Interpretation: Infolge der Sünde (Adam und Eva) kam die Strafe; aber Gott erbarmte sich der Gerechten (Noe) und Bussfertigen (Jonas nach Ninive schauend). Ja, er verhiess sogar einen Erlöser, der sich für uns opferte (Isaak, Daniel) und als Guter Hirt die Seinen durch die Taufe (Quellwunder, Gichtbrüchiger) der ewigen Auferstehung entgegenführt (Jonas) und ähnliche „erbau- „liche Gedanken" ebenso wie eine sepulkrale Auslegung als konstruiert ablehnt. Aber ebenso wenig will mir seine Ansicht einleuchten, dass hier „augenscheinlich ganz anspruchslose, *erzählende* „Bilder aus der heiligen Schrift" dargestellt sind.

Zunächst legt Form und Grösse des Medaillons den Gedanken an ein Phylakterion nahe. In der Mitte ist als φύλαξ der Gute Hirte zur Darstellung gebracht. Für den Träger des Bronzemedaillons ist dieser nie und nimmer ein nur erzählendes Bild gewesen. Dafür war der Gute Hirte nach frühchristlicher Anschauung zu eng mit der Dämonenabwehr verknüpft. Der Gute Hirte war für den Christen derselbe ἀλεξίκακος wie Herakles, der die wilden Tiere besiegte, auf dem Phylakterion und der Gemme des Heiden[23].

---

[21] Abbildung bei A. DE WAAL, *Der gute Hirt auf Gemmen inmitten anderer Symbole* in *Römische Quartalschrift*, 29 (1915) 113 Fig. 2 und danach bei P. STYGER, *Die altchristliche Grabeskunst* (München, 1927) Nr. 29.

[22] P. STYGER, a. a. O. 117.

[23] Der den Löwen von Nemea besiegende Herakles wurde im Ringstein gegen Krankheiten getragen. Für ein Amulett gegen Kolik gibt Alexander von Tralles folgendes Rezept: "Man schneide in einem Medischen Stein das Bild des

Es vollzieht sich hier der Vorgang, wie wenn der Christ von Herakeh dem Hausschutz des Heiden:

„ʽΟ τοῦ Διὸς παῖς καλλίνικος ʽΗρακλῆς
ἐνθάδε κατοικεῖ, μηδὲν εἰσίτω κακόν“ [24]

seinen Hausschutz entgegensetzte:

☩ „ʽΟ δεσπότης ἡμῶν Ἰ(ησοῦς) Χ(ριστός)
ὁ Υἱὸς ὁ Λόγος τ(οῦ)
Θ(εο)ῦ ἐνθάδε κατοικεῖ, μηδὲν εἰσίτω κακόν“ [25]

Wie lange sich der Kult des ʽΗρακλῆς ἀλεξίκακος erhalten konnte, beweist *Lactantius*, der die Ephesier zu seiner Zeit als eifrige Verehrer dieses Schutzgottes erwähnt [26]. Im dritten und vierten christlichen Jahrhundert erfreute sich also dieser Kult noch seiner

---

„Herakles, wie er in aufrechter Stellung den Löwen erdrosselt und lasse den „Stein in einen goldenen Ring fassen und tragen“. Vgl. TH. PUSCHMANN, *Alexander von Tralles. Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin* II (Wien, 1879) 377: Εἰς λίθον Μηδικὸν γλύψον ʽΗρακλέα ὀρθὸν πνίγοντα λέοντα καὶ ἐγκλείσας εἰς δακτυλίδιον χρυσοῦν δίδου φορεῖν. Abbildung eines solchen Amuletts in DACL I 2 Sp. 1851.

[24] Vgl. die dem ersten christlichen Jahrhundert entstammende Aufschrift auf dem Mauerwerk eines Ladens in Pompeji. die sich bei F J. DÖLGER, ΙΧΘΥΣ I (Münster, ² 1928) 241, Fig. 27 abgebildet findet. Die entsprechende Sitte ist durch die antiken Schriftsteller bezeugt. So fand Diogenes in Kyzikos auf den Türen diese Schutzformel. DIOGENES, *Epistula* 36 (249 Hercher): Ἧκον εἰς Κύζικον καὶ διαπορευόμενος τὴν ὁδὸν ἐθεασάμην ἐπί τινος θύρας ἐπιγεγραμμένον.

ʽΟ τοῦ Διὸς παῖς καλλίνικος ʽΗρακλῆς
„ἐνθάδε κατοικεῖ, μηδὲν εἰσίτω κακόν“.

Weitere Nachweise bei O. WEINREICH, *De dis ignotis quaestiones selectae* in *Archiv für Religionswissenschaft* 18 (1915) 12 ff.

[25] Der Türsturz ist datiert vom August des Jahres 524 n. Chr. Vgl. L. JALABERT, *Deux missions archéologiques americaines en Syrie* in *Mélanges de la Faculté orientale*, III (1909) 722. Die Formel Χριστὸς ἐνθάδε κατοικεῖ hat also in ihrer Grundbedeutung keinen sepulkralen Sinn, den ihr H. LAMMENS, *Les formules épigraphiques: Christus hic est et* ΧΡΙϹΤΟϹ ЄΝΘΑΔЄ ΚΑΤΟΙΚЄΝ in *Revue de l'Orient chrétien* (1902) 668–670 beilegen wollte. Ebenso ist die von E. LE BLANT vertretene eucharistische Deutung verfehlt. Vgl. dazu G. MERCATI, *Sulla formula epigraphicha „Christus hic est“* in *Rendiconti della Pontificia Accademia* (1923) 175 ff. und W. DEONNA, *Christos propylaios* ou *„Christus hic est“* in *Revue archéologique* 22 (1925) Bd. 2 S. 66 ff.

[26] LACTANTIUS, *Institutiones divinae* 5, 3 § 14 (CSEL 19, 400 Brandt-Laubmann): Simulacrum eius (sc. Apollonii) sub Herculis Alexicaci nomine constitutum ab Ephesiis etiam nunc honorari.

alten Anziehungskraft. Die Substituierung des Herakles alexikakos musste sich also das Christentum besonders angelegen sein lassen. Es fand sie im *starken* Christus. Lehrreich ist hier *Justin*, der in seinem apologetischen Eifer in den heidnischen Mythen nur Nachäffung der christlichen Lehre sieht. Er setzt den starken Herakles in Parallele zum gewaltigen Riesen Christus: „da sie (die Griechen) „ferner von Herakles behaupten, er sei gewaltig, habe die ganze Erde „durchwandert, sei dem Zeus von Alkmene geboren und nach dem „Tode zum Himmel aufgefahren, soll ich da nicht wiederum an eine „Nachahmung dessen denken, was die Schrift von Christus gesagt „hat: ‚Gewaltig wie ein Riese zu laufen seine Bahn (Ps. 18, 6)‘[27]“. Aehnlich in seiner Apologie: „Als sie dann erfuhren, es sei, wie in „den früher angeführten Weissagungen dargelegt wurde, von ihm „gesagt, ‚stark wie ein Riese seinen Weg zu durchlaufen‘, da erfan- „den sie den Mythos von dem starken Herakles, der die ganze Erde „bereist habe[28]“.

Für den Heidenchristen konnte es keinen besseren Ersatz geben für den in den wilden Tieren die Dämonen abwehrenden Herakles als den Guten Hirten, der genau dasselbe tut.

Das Gleichnis vom Guten Hirten und seine altchristliche Ausdeutung, wie sie Eusebius in der syrischen Theophanie gibt, war vorzüglich geeignet, den Heraklesmythos und seine Auslegung für den Volksglauben zu überbieten. Das häufige Vorkommen des Guten Hirten auf christlichen Amuletten, Gemmen und Ringen erklärt sich aus der Auffassung des christlichen Altertums: der Gute Hirte ist der schärfste Gegner der Dämonen.

Die schon so früh einsetzende Parallelisierung des mächtigen Herakles mit dem starken Christus ist aber noch in einer anderen Hinsicht für unser Phylakterion von Belang. Es erhebt sich nämlich die Frage nach der Bedeutung der Szenen, die die Figur des Guten Hirten auf unserem Medaillon in bunter Fülle umgeben. Zur Beantwortung dieser Frage darf ich noch einmal auf die oben erwähnte Stelle der syrischen Theophanie zurückgreifen. Nachdem Eusebius von der Dämonenabwehr des Guten Hirten geredet hat, setzt er hinzu: „Dies zwingt uns, auf das Wort dessen zu achten, der mit

---

[27] JUSTIN, *Dialog* 69, 3 S. 179 Goodspeed: οὐχὶ τὴν Ἰσχρὸν ὡς γίγας δραμεῖν ὁδὸν αὐτοῦ, περὶ χριστοῦ λελεγμένην γραφὴν ὁμοίως μεμιμῆσθαι νοῶ. Vgl. Dialog 64, 7 S. 171 Goodspeed.

[28] JUSTIN, *Apologia* 1, 54.

„vieler ‚Vollmacht' und Kraft sagt: ‚Ich bin der Gute Hirte'"[29]. Die Worte des Eusebius sind antik empfunden. Nur der kann helfen, der Macht und Kraft dazu hat. Er erinnert, um bei seinen Lesern Glauben an die Dämonen abwehrende Tätigkeit des Guten Hirten zu finden, an seine Macht und Kraft.

Nichts anderes wollen die Bilder, die auf unserem Bronzemedaillon den Guten Hirten umgeben. Sie erzählen von seiner Macht. Ich erinnere hier lediglich der Parallele und der weder vor Volk noch Land haltmachenden Gleichheit menschlicher Gedankengänge wegen an die antiken Zauberformeln. Auch hier folgt einer epischen Aufzählung der Macht verkündenden Grosstaten des Gottes, der um seinen Schutz angerufen wird, die Bitte. So muss man im alten Aegypten beim „Abnehmen jedes Umschlages" folgenden Spruch hersagen: „Gelöst wurde, gelöst wurde durch Isis. Gelöst wurde „Horus durch Isis von allem Bösen, was ihm von seinem Bruder „Seth getan war, als der seinen Vater Osiris tötete. O Isis, grosse „Zauberin, löse mich; entbinde mich von allen schlechten, bösen, „roten Dingen, von der Krankheit eines Gottes und der Krankheit „einer Göttin, von dem Tod und der Tod, von dem Widersacher „und der Widersacherin, die über mich kommen, wie du gelöst, „wie du entbunden wurdest von deinem Sohne Horus"[30].

Aus dem Kreise der germanischen Religionen sei auf die *Merseburger Zaubersprüche* hingewiesen. Der zweite Spruch lautet: „Phol und Wodan ritten in einen Wald. Da ward dem Fohlen „Balders sein Fuss verrenkt. Da besprach ihn Sinthgunt (und) „Sunna, ihre Schwester, da besprach ihn Friia, (und) Volla, ihre „Schwester, da besprach ihn Wodan, wie er es wohl verstand: sowohl „Beinverrenkung, wie Blutverrenkung, wie Gliedverrenkung – Bein „zu Bein, Blut zu Blut, Glied zu Gliedern, als wenn sie geleimt „wären!"[31].

Also überall dasselbe Schema: zuerst werden die Wundertaten der Gottheit erzählt und dann folgt die Bitte. Der zugrunde liegende Gedanke ist: was der Gott damals gekonnt hat, das kann er

[29] Vgl. oben Anmerkung 8.

[30] Vgl. A. ERMAN–H. RANKE, *Aegypten und aegyptisches Leben im Altertum* (Tübingen, ² 1923) 408.

[31] Vgl. F. SCHRÖDER, *Die Germanen – Religionsgeschichtliches Lesebuch* 12 (Tübingen ² 1929) 70. G. WEDDING, *Die Merseburger Zaubersprüche und die Merseburger Abschwörungsformel* (Merseburg, 1930).

auch jetzt. Die damals bewiesene Macht garantiert dafür. Die Christen haben nicht anders gebetet. Nach *Origenes*[32] lautete eine der damals gebräuchlichen Gebetsformeln: „Der Gott Israels, der „Gott der Hebräer, welcher den König der Aegypter und sein Heer „mit den Fluten des Meeres bedeckt hat ...“. Im Energumenen-Gebet der *Apostolischen Konstitutionen* heisst es: „Der du den Starken „gebunden und seine ganze Rüstung genommen hast, der du uns „die Macht gabst, über Schlangen und Skorpionen zu schreiten und „über die Macht des Feindes, der du die menschenmörderische „Schlange gebunden hast wie einen Sperling der Knabe, vor dem „alles bebt und vor dem Angesicht seiner Macht zittert, der du ihn „wie einen Blitz vom Himmel gestürzt hast, nicht durch einen räum- „lichen Sturz, sondern von der Ehre zur Schmach, wegen seiner „freigewollten Bosheit ... eingeborener Gott, des grossen Vaters „Sohn, richte die bösen Geister und befreie die Werke deiner Hände „von der Gewalt des feindseligen Geistes, dass dir sei Lob, Ehre „und Anbetung und durch dich deinem Vater und dem heiligen „Geist in Ewigkeit“[33].

Also auch hier erst wieder eine Erzählung aus der Vergangenheit, die die Macht Gottes veranschaulicht und dann die Bitte. Auf unserem Bronzemedaillon ist es nicht anders. Die den Guten Hirten umgebenden Szenen erzählen die Macht und Kraft des φύλαξ und garantieren so gleichsam die Schutzkraft des Phylakterions. Und hier sehe ich die Brücke, die von der These P. STYGERS vom rein erzählenden Charakter der altchristlichen Kunst zu ihrem richtigen Verständnis und einer „einheitlichen Auslegung“ führen könnte: für den Christen der Frühzeit folgte dem gewaltigen Epos der Darstellungen von Gottes Macht und Grösse unmittelbar das Vertrauen

---

[32] ORIGENES, *Contra Celsum* 4, 34 (GCS Orig. I 304 Z. 27 Koetschau): ἀλλὰ γὰρ ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ὁ θεὸς τῶν Ἑβραίων καὶ ὁ θεὸς ὁ καταποντώσας ἐν τῇ ἐρυθρᾷ θαλάσσῃ τὸν Αἰγυπτίων βασιλέα καὶ τοὺς Αἰγυπτίους πολλάκις ὀνομάζεται.

[33] *Apostolische Konstitutionen* 8, 7, 5 (482 Z. 10 Funk): „Ὁ τὸν ἰσχυρὸν δήσας καὶ πάντα τὰ σκεύη αὐτοῦ διαρπάσας, ὁ δοὺς ἡμῖν ἐξουσίαν πατεῖν ἐπάνω ὄφεων καὶ σκορπίων καὶ ἐπὶ πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ ἐχθροῦ“, ὁ τὸν ἀνθρωποκτόνον ὄφιν δεσμώτην παραδοὺς ἡμῖν „ὡς στρουθίον παιδίοις, ὃν φρίττει καὶ τρέμει πάντα ἀπὸ προσώπου δυνάμεώς σου“, ὁ ῥήξας αὐτὸν „ὡς ἀστραπὴν ἐξ οὐρανοῦ“ εἰς γῆν, οὐ τοπικῷ ῥήγματι, ἀλλὰ ἀπὸ τιμῆς εἰς ἀτιμίαν δι ἑκούσιον αὐτοῦ κακόνοιαν ... μονογενῆ θεέ, μεγάλου πατρὸς υἱέ, ἐπιτίμησον τοῖς πονηροῖς πνεύμασιν καὶ ῥῦσαι » τὰ ἔργα τῶν χειρῶν σου « ἐκ τῆς τοῦ ἀλλοτρίου πνεύματος ἐνεργείας, ὅτι σοὶ δόξα, τιμὴ καὶ σέβας καὶ διὰ σοῦ τῷ σῷ πατρὶ ἐν ἁγίῳ πνεύματι εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν.

auf seine Hilfe gegen die bösen Geister, sei es im täglichen Leben – daher die zahlreichen Darstellungen auf Gegenständen des täglichen Gebrauchs, die STYGER[34] für die Richtigkeit seiner Behauptungen glaubt anführen zu können – sei es besonders im Tode, wo der Kampf gegen die Dämonen am schwersten ist[35].

Die Erzählung der geschichtlichen Tatsachen hat also im Gebet einen bestimmten Zweck: Sie verleiht ebenso wie die Anrufung des Namens Gottes Kraft über sie Dämonen. *Origenes* betont dem Celsus gegenüber, dass die Christen sich nicht der heidnischen Beschwörungsformeln bedienen, sondern des *Namens Jesu* und der damit verbundenen *Erzählung der ihn betreffenden geschichtlichen Ereignisse*[36]. Für die Deutung der altchristlichen Grabeskunst dürften solche Stellen m. E. wichtige Fingerzeige geben.

Für den Amulettcharakter des Guten Hirten auf Gemmen und Ringen verweise ich auf die so häufige Zusammenstellung des Guten Hirten mit ΙΧΘΥC[37]. Um ein Beispiel von vielen zu nennen: ein Karneolfragment des Medaillenkabinetts im christlichen Museums des Vatikans[38] zeigt in Reliefnegativ den Guten Hirten. Er hat ein Schaf auf seinen Schultern und je eins rechts und links zu seinen Füssen. Ausserdem sieht man Taube, Baum, Segelschiff mit zwei Insassen, Anker und Christusmonogramm. Unter der Hirtenszene liest man das Fragment ☧ΘYC, das unbedingt Ι☧ΘYC geheissen hat. F. J. DÖLGER[39], der die Gemme publizierte, schliesst seine Beschreibung des Stückes mit dem Bemerken: „Das Wort Ι☧ΘYC „erscheint auf unserer Gemme sehr deutlich als Erweiterung von ΙΗ☧ „und merkwürdig genug unter den Guten Hirten geschrieben, sodass „die Symbolik Christus Fisch ganz in den Hintergrund, Ι☧ΘYC

[34] Vgl. P. STYGER, *Die altchristliche Grabeskunst* (München, 1927) 110 f.

[35] Vgl. dazu die folgenden Abschnitte.

[36] ORIGENES, *Contra Celsum I* 6 (GCS Orig. I 59 Z. 12 ff. Koetschau): οὐ γὰρ κατακλήσεσιν ἰσχύειν δοκοῦσιν ἀλλὰ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ μετὰ τῆς ἀπαγγελίας τῶν περὶ αὐτὸν ἱστοριῶν· ταῦτα γὰρ λεγόμενα πολλάκις τοὺς δαίμονας πεποίηκεν ἀνθρώπων χωρισθῆναι, καὶ μάλισθ’ὅταν οἱ λέγοντες ἀπὸ διαθέσεως ὑγιοῦς καὶ πεπιστευκυίας γνησίως αὐτὰ λέγωσι.

[37] Vgl. die Beispiele bei F. J. DÖLGER, ΙΧΘΥC *I* (Münster. [2] 1928), 263 Nr. 36; 265 Nr. 38; 267 Nr. 41; 327 Nr. 52, 53; 328 Nr. 54; 334 Nr. 66; Vgl. 327: „In Wirklichkeit scheinen aber solche Verknüpfungen von Hirt und ΙΧΘΥC nichts Seltenes gewesen zu sein[2]i.

[38] Abbildung bei F. J. DÖLGER a. a. O. Tafel III 2 und 2[a]; ebenda S. 263 die einschlägige Literatur zu dem Stück.

[39] a. a. O. 263.

„als Kürzung aber umso deutlicher zutage tritt". Nach dem oben Dargelegten dürfte diese Anordnung nicht mehr merkwürdig erscheinen. War das Wort IXΘYC Phylakterion und Schutzgebet und legte der letzte Buchstabe C = Cωτήρ den Gedanken an den Schutz Gottes nahe [40], so konnte der in der Kürzung zum Ausdruck gebrachte Gedanke keine bessere bildliche Form annehmen als den des göttlichen φύλαξ, des Guten Hirten. Die wirkungsvolle Zusammenstellung ist daher auch nicht vereinzelt geblieben.

Auf einer vierfarbigen Kamee, dessen Original sich 1781 im Besitze von Giuseppe Grassi in Mailand befand und seitdem verschollen ist [41], liest man ähnlich unter der Figur des Guten Hirten mit geschultertem Schaf IXΘYC und auf einer Gemme, die sich heute im christlichen Museum des Vatikans befindet [42], steht der Gute Hirte in halbschreitender Stellung, ein Lamm auf den Schultern während ein zweites Lamm an ihn hinanspringt, unter einem weit überhängenden Baume. Neben dem linken Fusse des Hirten ist ein Fisch eingraviert, rechts und links vom Hirten sind die Buchstaben ΘXIY(C) verteilt [43].



Eine verloren gegangene Gemme [44], von der das Berliner Museum eine Schwefelpasta aufbewahrt, zeigt den Guten Hirten mit geschultertem Schaf; rechts vom Hirten die Buchstaben IX, links die Buchstaben ΘYC. Die glänzendste Bestätigung aber für die eben vertretene Ansicht, dass es sich bei diesen Gemmen mit der Zusammenstellung des Guten Hirten und IXΘYC um Phylakterien handelt, bietet ein Karneol, der im Norden

[40] a. a. O. 265.

[41] a. a. O. 328 Nr. 54.

[42] a. a. O. 327 Nr. 53.

[43] Das C, das auf früheren Abbildungen hinter dem Baum eingraviert erscheint, ist der modernen Einfassung der Gemme zum Opfer gefallen. Vgl. für die alten Abbildungen: *Novelle letterarie pubblicate in Firenze l'anno 1755*. Tomo XVI (Firenze, 1755) 596 G. B. DE ROSSI, *De christianis monumentis* IXΘYN *exhibentibus*. *Index sigillorum et gemmarum* Nr. 94 in *Spicilegium Solesmense*, III (Paris, 1855) 577. MACARIUS (Joh. L'Heureux), *Hagioglypta sive picturae et sculpturae sacrae antiquiores praesertim quae Romae reperiuntur* (Lutetiae Parisiorum, 1856) 1 u. 256. Neuere Abbildungen: DACL I 1 Sp. 607 fig. 108; H. LECLERC Q., *Manuel d'archéologie chrétienne depuis les origines jusqu'au* VIIIe *siècle* Tome II (Paris, 1907) 377, fig. 284; F. J. DÖLGER, IXΘYC I (Münster, [2] 1928) Tafel III 12 u. 12a.

[44] Abbildung bei F. J. DÖLGER a. a. O. 327. Fig. 41.

Indiens gefunden und vielleicht mit dem griechischsyrischen Handel dort hin gekommen ist [45]. Er verbindet mit der Darstellung des Guten Hirten und der Formel ΙΧΘΥϹ die Bitte um Rettung.

ΧΡΙϹΤЄ ϹѠΖЄ ΚΑΡΠΙΑΝΟΝ ΑЄΠΟΤЄ.

II.

Mit der Untersuchung über die Bedeutung des Guten Hirten auf den Medaillen und Gemmen haben wir uns den Weg gebahnt zu einem Verständnis dieser Figur in der Sepulkralkunst.

In keinem Augenblick ist die Seele nach frühchristlicher Auffassung den Angriffen der Dämonen so ausgesetzt, wie nach dem Tode auf dem Wege zum Jenseits. W. BOUSSET [46] hat vermutet, dass schon Paulus im letzten Kapitel des Epheserbriefes (6, 11–17) an die durch Dämonen behinderte Seelenreise gedacht habe, wenn er seine Leser ermahnt: „Ziehet an die Rüstung Gottes, damit ihr „den Schlichen des Teufels widerstehen könnt. Denn wir haben „nicht zu kämpfen mit Fleisch und Blut, sondern mit den Mächten „und Gewalten, mit den Herrschern dieser Finsternis, mit den Geist„ern der Bosheit im Himmel. Deshalb legt die volle Waffenrüstung „Gottes an, damit ihr am bösen Tage widerstehen könnt, und, „nachdem ihr alles vorbereitet habt, bestehen könnt". Bousset versteht unter dem „bösen Tage" den Tag des Todes und unter der πάλη den Kampf der Seele gegen die Angriffe der Dämonen, die ihr den Weg zum Himmel hindern wollen. Er glaubt nachweisen zu können, dass die Lehre von der durch Dämonen behinderten Himmelsreise der Seele aus der eranischen Religion stammt und auf der Brücke der Mithrasreligion zum Westen gekommen sei, wo sie sich zunächst die Kreise des Judentums eroberte, die fremden Einflüssen ausgesetzt waren, und so auch in das junge Christentum gelangte [47].

Allein die Stelle Epheser 6, 11–17 legt die Auffassung Bousset's zunächst nicht nahe. Der Text wird im Zusammenhang eher an

---

[45] Beschreibung bei C. W. KING, *Antique gems and rings*. Vol. II Illustrations (London, 1872) 30.

[46] Vgl. W. BOUSSET, *Die Himmelsreise der Seele* in *Archiv für Religionswissenschaft*, 4 (1901) 144.

[47] a. a. O. 248.

das Leben des Christen denken und die Mahnung des Paulus darauf beziehen [48]; in 6, 13 wird die allgemein geltende Aufforderung zur Kampfesbereitschaft für den „bösen Tag" spezialisiert. Es braucht damit nicht der Tag des Todes gemeint zu sein. Der Apostel kann an Versuchungen [49] oder auch an das Weltende mit dem grossen Abfall [50] denken. Aber auch dann, wenn man den „bösen Tag" auf das Lebensende deutet, besteht keine unbedingte Notwendigkeit, an den Seelendurchgang und die ihn hindernden Dämonen zu denken. Es könnte das Bestehen vor dem Endgericht gemeint sein.

Jedoch bleibt es Tatsache, dass die Lehre vom Seelendurchgang im christlichen Altertum weit verbreitet war [51] und Epheses 6, 11–17 damals schon auf den Seelendurchgang gedeutet worden ist. W. BOUSSET hätte sich auf den Einsiedler Antonius von Aegypten berufen können. *Athanasius* erzählt in der Lebensgeschichte des Heiligen folgendes:

„Als (Antonius) einst um die neunte Stunde sich erhoben „hatte um zu beten, sah er sich im Geiste entrückt und – wie wunder- „bar! – während er da stand, sah er sich gewissermassen aus sich

[48] Zur Auffassung des Christenlebens als militia vgl. A. v. HARNACK, *Militia Christi* (Tübingen, 1905) 13; M. MEINERTZ, *Der Apostel Paulus und der Kampf* in *Internationale Monatsschrift* XI (1916–17) 1115 ff. Vgl. auch P. PERDRIZET in *Archiv für Religionswissenschaft* 14 (1911) 100 ff. *Ueber die religiöse militia des Mithrasmysten, der im heiligen Heer des unbesiegbaren Gottes gegen die Mächte des Bösen kämpft*, vgl. F. CUMONT, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra I* (Bruxelles 1899) 317 Anm. 1. H. EMONDS, Geistlicher Kriegsdienst. Der Topos der *militia spiritualis* in der antiken Philosophie. Heilige Ueberlieferung. Abschnitte aus der Geschichte des Mönchtums und des heiligen Kultes, Ildefons Herwegen dargeboten und ges. von O. CASEL (Münster, 1938) 21–50.

[49] Dem Sinne scheint mir nicht zu entsprechen, was Theodor von Mopsuestia (I 192 Swete) zu der Stelle meint: „nam quod dicit 'in die maligno' ut dicat „'in tempore pessimo' praesentem vitam sic nominans eo quod mala in hoc „saeculo in praesente vita aguntur". Der Apostel denkt bei dem „bösen Tage" an besondere Gefahren., Vgl. M. MEINERTZ, *Der Epheserbrief* in *Die heilige Schrift des Neuen Testamentes* VI (Bonn, [2] 1921) 88: „Die von Gott dargebotene Waffen- „rüstung soll dazu dienen, am 'bösen Tage', d. h. wenn der Teufel mit seinen „Gehilfen den Angriff beginnt – den nötigen Widerstand leisten zu können". Theodoret (III, p. 439 Schulze) deutet ebenso: ἡμέραν πονηρὰν τὴν τῆς παρατάξεως ἡμέραν καλεῖ.

[50] So M. DIBELIUS, *An die Epheser – Handbuch zum Neuen Testament* (Tübingen, [2] 1927) 75.

[51] Vgl. F. DIEKAMP, *Katholische Dogmatik* III (Münster, 1920) 360.

„selbst heraus versetzt und wie von einigen Wesen in die Luft „geführt. Da gewahrte er in der Luft Wilde und Schreckliche auf- „gestellt, welche ihn hindern wollten, *hindurchzugehen*. Seine Führer „stritten dagegen und jene forderten nun Rechenschaft, ob er ihnen „nicht schuldverfallen sei. Das duldeten aber die Führer (des An- „tonius) nicht und erklärten jenen: was von seiner Geburt an vorge- „kommen ist, hat der Herr getilgt. Von der Zeit an aber, seit er „Mönch geworden ist und sich Gott geweiht hat, mag die Rechen- „schaft stattfinden. Jetzt brachten sie ihre Anklagen vor, ohne „sie jedoch beweisen zu können. Daher ward ihm der Weg frei- „gemacht und bot kein Hindernis mehr. Und gleich nachher war „es ihm, als ob er wieder in sich selbst zurückkäme und in seinem „Ich sich befände und war wieder ganz Antonius. Dann verbrachte „er, ohne an Speise und Trank zu denken, den Rest jenes Tages „und die ganze Nacht unter Tränen und Gebet. Denn er war be- „stürzt, als er sah, mit wieviel Feinden wir kämpfen müssen und „unter welch grossen Mühen man das Luftreich durchschreiten „müsse, und er erinnerte sich, dass dies der Apostel meint, wenn „er vom ‚Herrscher des Reiches der Luft' (Eph. 2,2) spricht. Darin „besteht nämlich die Macht des Feindes, dass er den Durchgang „zu wehren und zu hindern sucht. Deshalb ermahnt er (der Apostel) „auch besonders: ‚Ziehet an die Waffenrüstung Gottes, damit ihr „am bösen Tage widerstehen könnt' (Eph. 6, 13), damit der Feind „‚nichts Schlechtes gegen euch zu sagen weiss und so zu s handen „wird (Tit. 2, 8)'[52]".

---

[52] ATHANASIUS, *Vita S. Antonii* 65 (*PG* 26, 933): ἀναστὰς εὔξασθαι περὶ τὴ ἐννάτην ὥραν, ᾔσθετο ἑαυτὸν ἁρπαγέντα τῇ διανοίᾳ καί, τὸ παράδοξον, ἑστὼς ἔβλεπεν ἑαυτὸν ὥσπερ ἔξωθεν ἑαυτοῦ γινόμενον, καὶ ὡς εἰς τὸν ἀέρα ὁδηγούμενον ὑπό τινων· εἶτα πικροὺς καὶ δεινούς τινας ἑστῶτας ἐν τῷ ἀέρι καὶ θέλοντας αὐτὸν κωλῦσαι ὥστε μὴ διαβῆναι. Τῶν δὲ ὁδηγούντων ἀντιμαχομένων, ἀπῄτουν ἐκεῖνοι λόγον, εἰ μὴ ὑπεύθυνος αὐτοῖς εἴη· Θελόντων τοίνυν συνᾶραι λόγον ἀπὸ τῆς γεννήσεως αὐτοῦ ὁ Κύριος ἀπήλειψεν· ἐξ οὗ δὲ γέγονε μοναχὸς, καὶ ἐπηγγείλατο τῷ θεῷ, ἐξέστω λόγον ποιῆσαι. Τότε κατηγορούντων, καὶ μὴ ἐλεγχόντων, ἐλευθέρα γέγονε αὐτῷ καὶ ἀκώλυτος ἡ ὁδός· καὶ εὐθὺς εἶδεν ἑαυτὸν ὥσπερ ἐρχόμενον καὶ πρὸς ἑαυτὸν ἑστῶτα, καὶ πάλιν ἦν ὅλως 'Αντώνιος. Τότε τοῦ μὲν φαγεῖν αὐτὸς ἐπιλαθόμενος, ἔμεινε τὸ λοιπὸν τῆς ἡμέρας καὶ δι' ὅλης τῆς νυκτὸς στενάζων καὶ εὐχόμενος. 'Εθαύμαζε γὰρ βλέπων πρὸς πόσους ἡμῖν ἐστιν ἡ πάλη, καὶ διὰ πόσον πόνων ἔχει τις διαβῆναι τὸν ἀέρα· καὶ ἐμνημόνευεν, ὅτι τοῦτό ἐστιν ὁ ἔλεγεν ὁ Απόστολος. Κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος. 'Εν τούτῳ γὰρ ὁ ἐχθρὸς ἔχει τὴν ἐξουσίαν ἐν τῷ μάχεσθαι καὶ πειράζειν διακωλύειν τοὺς διερχομένους. Δι' ὃ καὶ μάλιστα παρήνθει. 'Αναλάβετε τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ ἵνα

Diese Anschauung vom Seelendurchgang und seinen Gefahren begegnet durchaus nicht vereinzelt in der *Vita Antonii* [53], die im Morgen- und Abendlande die weiteste Verbreitung fand [54], sodass sich erklären lässt, wie solche Anschauungen volkstümlich werden konnten. Es liegt daher in derselben Entwicklungslinie, wenn die gleiche Anschauung in Homilien und Gebeten begegnet.

Origenes vergleicht in seiner dreiundzwanzigsten Lukashomilie die auf die zum Himmel reisende Seele lauernden Dämonen mit Zollbeamten, die am Wege sitzen und ihres Amtes mit grösster Sorgfalt walten [55].

In den Homilien des *Makarius von Aegypten* kehrt die Anschauung vom Seelendurchgang als festes Lehrgut mehrfach wieder. „Wenn „die Seele des Menschen aus dem Leibe scheidet", führt er an einer Stelle auf, „vollzieht sich ein recht grosses Geheimnis. Falls sie „nämlich in Sündenschuld verstrickt ist, so eilen Scharen von Dä„monen herbei und böse Engel, Mächte der Finsternis, bringen jene „Seele in ihre Gewalt und reissen sie auf ihre Seite hinüber und „darüber darf man sich nicht wundern [56]".

Nach dem Bericht des *Gerontius* betete die hl. *Melania die Jüngere* († 439) auf dem Sterbebette: „Nimm jetzt mein Flehen „gnädig auf . . . und läutere deine Magd, dass meine Seele, frei von „jeder Fessel, dir entgegengehe, dass nicht die bösen Geister des „Luftgebietes mich hemmen, sondern dass ich makellos, von deinen

---

δυνηθῆτε ἀντιστῆναι ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ πονηρᾷ· ἵνα μηδὲν ἔχων λέγειν περὶ ἡμῶν φαῦλον ὁ ἐχθρὸς καταισχυνθῇ.

[53] Weitere Belege vgl. bei J. STIGLMAYR, *Das Offertorium in der Requiemmesse und der „Seelendurchgang"* in *Katholik* 93 (1913) 250 f.

[54] Vgl. O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* III (Freiburg, 1923) 66 f.

[55] ORIGENES, *Homilia XXIII in Lucam* (*PG* 13, 1862), „Cum exierimus a „saeculo et haec vita nostra fuerit commutata, erunt quidam in finibus mundi „sedentes velut publicanorum officio diligentissime perscrutantes nequid sui in „nobis inveniant. Videtur mihi princeps saeculi huius quasi publicanus esse, „unde scriptum est de eo: Venit princeps mundi istius, et in me habet nihil" (Joh., 14, 30). Die Vorstellung von den Seelenzöllnern kehrt in der Folgezeit häufiger wieder. Vgl. auch MACARIUS VON AEGYPTEN, *Homilia XLIII* (*PG* 34, 770).

[56] MACARIUS VON AEGYPTEN, *Homilia XXII* (*PG* 34, 660): Ὅταν ἐξέλθῃ ἐκ τοῦ σώματος ψυχὴ ἀνθρώπου, μυστήριόν τι μέγα ἐκεῖ ἐπιτελεῖται. Ἐὰν γὰρ ᾖ ὑπεύθυνος ἐν ἁμαρτίαις, ἔρχονται χοροὶ δαιμόνων, καὶ ἄγγελοι ἀριστεροί, καὶ δυνάμεις σκότους παραλαμβάνουσι τὴν ψυχὴν ἐκείνην, καὶ κρατοῦσιν εἰς τὸ ἴδιον μέρος, καὶ οὐκ ὀφείλει τις ἐπὶ τούτοις ξενίζεσθαι. Vgl. Homilia 43 (*PG* 34, 770).

„heiligen Engeln geleitet, zu dir im himmlischen Hause gelangen „und deine gebenedeite Stimme hören darf ...[57]".

In der Homilie „de exitu animi" des *Cyrill von Alexandrien* haben wir schon ganz bildhaft ausgeprägte Formen der Vorstellung vom Seelendurchgang vor uns: „Es kommen zu uns heran die himm- „lischen Heere und Mächte und, seitens der feindlichen Mächte, die „Herrscher der Finsternis, die Gewaltigen der Bosheit, die Zoll- „wächter, die Rechnungsführer, die Sittenrichter der Luft und mit „ihnen der menschenmörderische Teufel, und er lauert wie ein Löwe „in seiner Höhle, der grosse Drache, der Abtrünnige, der Hades, der „seinen Rachen weit auftut, der die Macht besitzt und in gewissem „Sinne das Gericht des Todes hat, der die Seele festhält ... Welche „Furcht und Angst muss die Seele an jenem Tage befallen, wenn „sie die schrecklichen, wilden, harten, mitleidlosen und grausamen „Dämonen erblickt, welche als schwarze Aethiopier[58] herankommen, „deren blosser Anblick schon peinlicher ist als jede Strafe. Die

---

[57] Gerontius, *Vita sanctae Melaniae* 64. (BKV² 5 S. 49 Krottenthaler). Zu diesen Vorstellungen vgl. auch M. Julie, *La doctrine des fins dernières dans l'Église greco-russe* in *Échos d'Orient* 17 (1914) 17–21; J. Rivière, *Rôle du démon au jugement particulier chez les Pères* in *Revue des sciences religieuses* 4 (1924) 43–64. Auch die Totenliturgie des Ostens weist deutliche Spuren dieser Auschauungen auf. Vgl. dazu Makarios, *Theologie dogmatique orthodoxe*, traduite par un Russe, t. II (Paris, 1860) 637 f. J. Quasten, *Die Grabinschrift des Beratius Nikatoras* in *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts*, Römische Abteilung 53 (1938) 50–69. A. C. Rush, *Death and Burial in Christian Antiquity* in *Studies in Christian Antiquity* edited by J. Quasten, No. 1 (Washington, 1941) 32–35. J. Quasten, *A Coptic Counterpart of a vision in the Acts of Perpetua and Felicitas* in *Byzantion* 15 (1940–41) 4–8.

[58] Es ist zu beachten, dass Cyrill zu Aegyptern spricht. Während für Kleinasiaten, Griechen und Römer der Aegypter der Typus des Schwarzen und damit des Teufels ist, sieht der Aegypter diesen im Aethiopier verkörpert. Vgl. die um die Mitte des dritten Jahrhunderts auf aegyptischem Boden entstandene gnostische Schrift *Pistis Sophia* 140 (GCS Kopt. gnost. Schr. I 238 Z. 20 f. Schmidt): „Die zweite Ordnung wird Ariuth, die Aethiopierin genannt, die ein „weiblicher Archon, der ganz schwarz, unter dem 14 andere Dämonen stehen, die über eine Menge anderer Dämonen herrschen". Vgl. für Alexandrien im besonderen die Stellen Origenes, *De oratione*, 27, 12 (GCS Orig. II 370 f. Koetschau) und Origenes, *Selecta in Ezechielem* 30, 3 (*PG* 13, 824 C), die F. J. Dölger, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze* (Münster, 1918) 54f. beigebracht hat. Ferner die zahlreichen Belege für den Kulturbereich des christlichen Aegypten bei F. Zimmermann, *Kleine Beiträge zur Religionsgeschichte* 1. Die schwarze Farbe des Teufels in *Theologie und Glaube* 4 (1912) 631 ff.

„Seele sieht sie und gerät in Verwirrung, Beben und Zittern, Wehe, „Erschütterung und Beklemmung und flüchtet sich zu den Engeln „Gottes hinüber[59]".

Waren aber Predigt und Privatgebet einmal mit diesen Anschauungen durchsetzt, so war der Weg bis zur liturgischen Gestaltung solcher Gedankengänge nicht mehr weit. J. STIGLMAYR[60] hat daher mit vollem Recht für das *Offertorium unserer heutigen Totenmesse* mit seiner Bitte an Christus: „Domine Jesu Christe, rex gloriae, „libera animas omnium fidelium defunctorum de poenis inferni et „de profundo lacu, libera eas de ore leonis ne absorbeat eas tartarus „ne cadant in obscurum: sed signifer sanctus Michael repraesentet eas „in lucem sanctam" zur Erklärung auf diese Anschauungen verwiesen.

Allein die entwickelten Vorstellungen reichen viel weiter zurück– was STIGLMAYR entgangen ist – als die Vita Antonii des Athanasius und begegnen – das ist das Wertvolle für uns – *in christlichen Grabinschriften.* der Katakomben.

Wer die Inschriftensammlung über der Domitilla Katakombe nur einer flüchtigen Durchsicht unterwirft, dem fällt schon bald eine Grabverschlussplatte auf, auf der es heisst:

SOLUS DEUS ANIMAM TUAM
DEFENDA(T) ALEXANDRE[61]

Dem Verfasser der Inschrift war der Gedanke, dass Gott die Seele seines verstorbenen Angehörigen gegen die Dämonen und ihre

---

[59] CYRILL V. ALEXANDRIEN, *Homilia 14* (de exitu animi) (*PG* 77, 1073 f): Παραγίνονται γὰρ ἐφ'ἡμᾶς στρατιαὶ καὶ δυνάμεις οὐράνιαι· καὶ τῶν ἐναντίων δυνάμεων, οἱ τοῦ σκότους ἄρχοντες, οἱ κοσμοκράτορες τῆς πονηρίας, οἱ τελωνάρχαι, καὶ λογοθέται καὶ πρακτοψηφισταὶ τοῦ ἀέρος· καὶ σὺν αὐτοῖς ὁ ἀνθρωποκτόνος διάβολος καὶ ἐνεδρεύει ὡς λέων ἐν τῇ μάνδρᾳ αὐτοῦ, ὁ δράκων ὁ μέγας, ὁ ἀποστάτης ὁ ᾅδης, ὁ πλατύνων στόμα αὐτοῦ, ὁ ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους, ὁ ἔχων τοῦ θανάτου τὸ κράτος καὶ τρόπῳ τινὶ δίκην, κατέχων τὴν ψυχὴν... Ὁποῖον φόβον καὶ τρόμον δοκεῖς τὴν ψυχὴν ἔχειν ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, θεωροῦσαν τοὺς φοβερούς, καὶ ἀγρίους, καὶ ἀπηνεῖς, καὶ ἀνηλεεῖς καὶ ἀντιθάσσους δαίμονας, ὡς Αἰθίωπας ζοφώδεις παρισταμένους ὧν καὶ αὐτὴ ἡ ἰδέα μόνη χαλεπωτέρα ὑπάρχει πάσης κολάσεως, οὕστινας ὁρῶσα ἡ ψυχὴ θορυβεῖται, θροεῖται, ὀδυνᾶται, ταράσσεται καὶ συστέλλεται, πρὸς τοὺς τοῦ θεοῦ ἀγγέλους προσφεύγουσα.

[60] Vgl. J. STIGLMAYR, *Das Offertorium in der Requiemmesse und der „Seelendurchgang"* in *Katholik* 93 (1913) 248 ff. Dieselbe Vorstellung liegt auch der Oratio der Missa in die obitus seu depositionis defuncti zu Grunde: .... Deus ... te ... exoramus, ... ut non tradas eam in manus inimici, neque obliviscaris in finem, sed iubeas eam a sanctis angelis suscipi et ad patriam paradisi perduci.

[61] Zu der Inschrift ist bis jetzt kein Analogon gefunden worden. K. MICHEL, *Gebet und Bild in frühchristlicher Zeit* in *Studien über christliche Denkmäler* I

Nachstellungen verteidige, geläufig. Für die Beantwortung der Frage nach der Herkunft solcher Anschauungen in frühchristlichen Kreisen möchte ich auf das Gedankengut der *Martyrerakten* aufmerksam machen. Es ist bekannt, welche Rolle diese Akten im Gottesdienst der frühchristlichen Gemeinden gespielt haben, da sie an den Jahrestagen des Todes der Martyrer feierlich zur Verlesung kamen [62]. Die Martyrer sehen in ihren Visionen ihren Uebergang ins Jenseits durch den Tod als ein Wandern unter beständigen Gefahren, die ihnen vom Teufel bereitet werden, auf „einem rauhen und windungsreichen Wege“ [63]. Die Leiden die sie zu erdulden haben, sind nicht von Menschenhand ihnen zugefügt, sondern von den Dämonen. Der Tod des Martyrers ist ein Kampf mit dem Satan.

So schreibt *Ignatius von Antiochien* in seinem Briefe an die Römer: „Der Fürst dieser Welt will mich rauben [64] und an anderer Stelle: „Feuer, Kreuz, Kämpfe mit wilden Tieren, Zerschneidungen, „Zerteilungen, Zerschlagen der Gebeine, Verzerrung der Glieder, Zermalmung des ganzen Körpers, *des Teufels böse Plage* sollen über „mich kommen, nur damit ich zu Jesus Christus gelange“ [65].

In den Martyrerakten des heiligen *Apollonius*, der unter Commodus in Rom starb, wird der Tag seines Todes “der bestimmte Tag“ genannt, „an welchem er, *mit dem Bösen ringend*, den Kampfpreis des Sieges davontrug [66]“.

(Leipzig, 1902) 28 Anmerkg. 2 führt als altchristliche Grabschrift an: „dominus „Jesus Christus apud te sit ut te defendat“. Eine derartige Inschrift besteht nicht. Michel beruft sich auf F. X. KRAUSS, *Geschichte der christlichen Kunst I* (Freiburg, 1896) 69 (sic! nicht 339), wo aber nichts von einer altchristlichen Inschrift zu lesen ist, die diesen Wortlaut hätte, sondern von „einem Gebet bei der letzten Oelung“.

[62] Vgl. *Acten des Apolonius 47* – R. KNOPF, *Ausgewählte Martyrerakten* (Tübingen,³ 1929), 35 Z. 5: ἡ δὲ κυρία τῶν ἡμερῶν, καθ' ἣν καλαίσας τῷ πονηρῷ τὸ βραβεῖον τῆς νίκης ἐκομίσατο, σήμερον ἐνέστηκεν.

[63] Welcher Wertschätzung sich die Martyrerakten erfreuten, bezeugt noch Augustinus, wenn er daran erinnern muss, dass die *Passio Perpetuae* keine kanonische Schrift ist: AUGUSTINUS, *De natura et origine animae I 10* (CSEL 60, 312 Z. 20 Urba-Zycha): Nec scriptura ista canonica est.

[64] *Passio Perpetuae* 10, 3 (34 Z. 3-4 van BEEK).

[65] IGNATIUS, *Epistula ad Romanos* 7, 1; FUNK-BIHLMEYER, *Die Apostolischen Väter* I (Tübingen, 1924) S. 100, Z. 10: ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου διαρπάσαι με βούλεται.

[66] a. a. O. 5,3 (S. 99 Z. 16): πῦρ καὶ σταυρὸς θηρίων τε συστάσεις, σκορπισμοὶ ὀστέων, συγκοποὶ μελῶν, ἀλεσμὰ ὅλου τοῦ σώματος, κακαὶ κολάσεις τοῦ διαβόλου ἐπ' ἐμὲ ἐρχέσθωσαν, μόνον ἵνα Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιτύχω.

In seiner Schrift „An die Martyrer“ ruft *Tertullian* den Blutzeugen zu: „Ihr seid im Begriff, euch einem gutenKampf zu unter„ziehen, wobei Kampfrichter der lebendige Gott ist, Kampfherold „der heilige Geist, Siegeskranz die engelgleiche Wesenheit, das Bür„gerrecht des Himmels, die Herrlichkeit von Ewigkeit zu Ewigkeit. „Daher hat euch euer Aufseher Jesus Christus, der euch mit dem „Geiste gesalbt hat, und auf diesen Kampflatz vorgeführt hat, vor „dem Kampftage zu härterer Trainierung aus dem freieren Ver„halten aussondern wollen, damit eure Kräfte in euch gestärkt „würden“ [67].

Die Schilderung erinnert an eine Vision, die die Martyrin Perpetua am letzten Tage vor ihrem Martyrium im Kerker hatte. Wir besitzen in den *Acta Perpetuae et Felicitatis* ihre eigene Aufzeichnung. Damals sah sie folgendes: „Der Diakon Pomponius „trete an die Türe des Kerkers und klopfe heftig. Ich ging zu ihm „hinaus und öffnete ihm. Er trug ein weisses Gewand mit einem „Gürtel und allerlei Verzierungen. Er sprach zu mir: ‚Perpetua, „dich erwarten wir, komm!‘ Er hielt mich bei der Hand und wir „fingen an, auf rauhen und windungsreichen Wegen zu gehen. Kaum „waren wir endlich keuchend am Amphitheater angelangt, so führte „er mich mitten in die Arena mit den Worten: ‚Fürchte dich nicht, „ich bin hier bei dir und helfe dir im Kampfe‘. Dann ging er fort. „Und ich sehe eine gewaltige erstaunte Volksmenge. Und weil „ich wusste, dass ich ‚ad bestias [68] verurteilt worden war, wunderte „ich mich, dass die Tiere nicht auf mich losgelassen wurden. Es „kam aber ein *Aegypter* heraus, *hässlich von Ansehen, der mit seinen „Helfern gegen mich kämpfen sollte.* Es kamen aber auch schöne „Jünglinge zu mir, die mir Helfer und Beschützer sein wollten. Ich „wurde entkleidet und war ein Mann. Meine Beschützer fingen an, „mich mit Oel einzureiben, wie es vor dem Wettkampfe Brauch ist. „Auf der entgegengesetzten Seite sehe ich den Aegypter sich im „Sande wälzen. Dann kam ein Mann heraus, von solch gewaltiger

[67] Vgl. Anmerkung 17.

[68] Tertullian, *Ad Martyres* 3 (I 10 Oehler): „Bonum agonem subituri „estis in quo agonothetes deus vivus est, xystarches Spiritus sanctus, corona „aeternitatis, bravium angelicae substantiae, politia in coelis gloria in saecula „saeculorum. Itaque epistates vester Christus Jesus, qui vos spiritu unxit, ad „hoc scamma produxit, voluit ante diem agonis ad duriorem tractationem a „liberiore conditione reponere unt vires corroberrarentur in vobis“.

„Grösse, dass er den Giebel des Amphitheaters überragte. Er trug „ein purpurverbrämtes Gewand und zwischen den zwei Purpur- „streifen auf der Brust allerlei Anhängsel von Gold und Silber. Er „trug auch einen Stab, wie ein Kampfrichter und einen grünenden „Zweig, an dem goldene Aepfel hingen. Er gebot Schweigen und „sagte: ‚Wenn der Aegypter da diese besiegt, so wird er sie mit dem „Schwerte töten, besiegt sie ihn, so erhält sie diesen Zweig'. Dann „trat er zurück. Wir traten einander gegenüber und begannen den „Faustkampf. Er (der Aegypter) suchte mir die Füsse zu fassen, „ich aber trat ihn mit den Fersen ins Gesicht. Ich wurde in die „Luft gehoben und fing an, ihn so zu schlagen, als wenn ich nicht „mehr auf der Erde stände. Als aber eine Pause entstand, schlug „ich die Hände zusammen, legte die Finger ineinander und fasste „seinen Kopf. Da fiel er auf das Angesicht und ich trat ihm auf den Kopf. Das Volk fing an zu schreien und meine Beschützer „an zu singen. Ich aber trat zum Kampfrichter und erhielt den „Zweig. Er küsste mich und sagte zu mir: ‚Tochter, der Friede „sei mit dir!' und ruhmvoll schritt ich dem sanavivarischen Tore zu. „Da erwachte ich und erkannte, *dass ich nicht gegen Tiere, sondern „gegen den Teufel kämpfen würde.* Aber ich wusste auch, dass mein „der Sieg sein würde"[69]. Mit dem letzten Satze gibt Perpetua der Vision selbst die Deutung: der Aegypter, mit dem sie gekämpft hat, ist der Teufel[70]. In einer anderen Vision[71] sah Perpetua ihren Weg zum Himmel in Gestalt einer sehr hohen ehernen Leiter, die bis in den Himmel reichte. Den Zugang zu dieser Himmelsleiter bewachte ein gewaltig grosser Drache, *„der den Aufsteigenden nach- „stellte und sie vom Aufstieg abschrecken sollte"*. Als Perpetua die

[69] Die Berrührungspunkte, die die Vision mit der Tertullianstelle hat, können für die Frage nach der Autorschaft Tertullians an der Passio Perpetuae kaum herangezogen werden. Das Bild vom Martyrer–Kämpfer in der Ausmalung Tertullians und der Passio muss sehr beliebt und volkstümlich gewesen sein. Noch zu Ende des vierten Jahrhunderts findet sich nämlich dasselbe Motiv in den Wandgemälden kleinasiatischer Martyrerkirchen, wie die Oratio de Sancto Theodoro Martyre, die Gregor von Nyssa am 27. Dezember des Jahres 386 gehalten hat, beweist. Gregor erwähnt von den Wandgemälden der Theodoruskirche, in der er die Oratio hielt, ausdrücklich das „des Kampfrichters Christi in menschlicher Gestalt" (τοῦ ἀγωνοθέτου Χριστοῦ τῆς ἀνθρωπίνης μορφῆς) und das „der seligen Vollendung des Kämpfers" (μακαριωτάτην τελείωσιν τοῦ ἀθλητοῦ). Vgl. GREGOR v. NYSSA, *Oratio de S. Theodoro martyre* (*PG* 46,737).

[70] *Passio Perpetae* 10, 3 (34 f. van Beek).

[71] Zu der Gleichung Aegypter – Teufel vgl. Anmerkung 13.

Leiter besteigen wollte, streckte er seinen Kopf vor. „Ich aber", sagt die Martyrerin in ihrem Visionsbericht, „trat ihm auf den Kopf, „gleich als wenn ich auf die erste Stufe träte, und stieg hinauf. Und „ich sah einen Garten von unermesslicher Ausdehnung und in seiner „Mitte einen altersgrauen Mann sitzen in der Kleidung eines Hirten. „Er war gross und molk die Schafe, und viele tausende in weissen „Kleidern standen um ihn. Und er erhob sein Haupt, blickte mich „an und sagte zu mir: ‚Willkommen Kind!' Er rief mich zu „sich und gab mir von dem Käse der Milch, die er molk, einen „Bissen. Ich empfing ihn mit zusammengelegten Händen und ass „und alle Umstehenden sagten: ‚Amen'"[72].

Wieviel aus solchen Martyrervisionen in die Jenseitsvorstellungen des Volkes überging, dem diese Akten jährlich vorgelesen wurden, können wir heute kaum noch ermessen. Es würde sich lohnen, eine eigene Untersuchung darüber anzustellen unter weitgehendster Heranziehung des Inschriftenmaterials. Für das hohe Ansehen, in dem die Perpetua-Akten im christlichen Altertum standen, ist ein guter Zeuge *Augustinus*[73], der es für nötig hält zu betonen, dass sie keine kanonische Schrift seien.

In den Visionen der Martyrer gehen Himmel und Erde ineinander über[74]. Des Martyrers Aufstieg zum Himmel beginnt bereits *vor* dem Tode. Das Martyrium ist sein Kampf mit dem διάβολος oder πονηρὸς δράκων der ihm auf diesem Wege begegnet und ihn am Aufstieg hindern will. Nicht nur die Visionen, anch die Gebete der Martyrer sind hier sehr lehrreich. Ich beschränke mich auf zwei Beispiele.

Das eine, aus dem *Martyrium des Thryphon und Respicius*, verbindet Himmelsreise und Kampf mit dem Teufel: „Domine Jesu „Christe, ne diabolus praevaleat adversus nos, sed exaudi nos et „perfice *cursum nostrum*, ut tua sit *pugna* et tua sit *victoria*"[75].

---

[72] *Perpetua-Akten* 4. 3 (16 Z. 15 f. van Beek).

[73] Zu der Kommunion der Perpetua vgl. F. J. DÖLGER, ΙΧΘΥC *II* (Münster, 1922) 512 f. und L. GATTI, *La Passio SS. Perpetuae et Felicitatis* in *Didascaleion* N. S. I (1923) 31-43.

[74] Das Martyrium gilt als ein Vorgang, der sich bereits in der Ueberweltlichkeit abspielt. Vgl. dazu K. HOLL, *Die Vorstellung vom Märtyrer und die Märtyrerakte in ihrer geschichtlichen Entwicklung* in *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* II (Tübingen, 1928) 73 [8]; J. SCHLIER, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen* in *Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 8 (Giessen, 1929) 136.

[75] *Martyrium Tryphoni et Respicii* (210 Ruinart).

Das zweite, in dem der Engel Gottes als Psychopompos, der Teufel als schmutziger und mordender Drache erscheint, welcher der Seele mit Bosheit und Arglist nachstellt, entnehme ich der *Passio sancti Bonifatii*, die berichtet, dass Bonifatius, der erste Prokurator einer in Rom wohnenden Dame Aglais, der unter Diokletian zu Tarsus in Cilicien als Martyrer starb, vor seiner Hinrichtung nach Osten stehend gebetet habe: „Herr, Herr, Allmächtiger, Vater unseres „Herrn Jesu Christi, komme zu Hilfe mir, deinem Diener und schicke „deinen Engel aus und nimm in Frieden meine Seele auf, damit „mir nicht hindernd in den Weg trete der schmutzige, mordende „Drache und meine Seele nicht überliste in seiner Bosheit und sie „nicht täusche in seiner Arglist, sondern verleihe mir die (ewige) „Ruhe im Chor deiner heiligen Martyrer“[76].

Die Anschauungen des Volkes übernehmen die Schilderungen dieser Martyrergebete und -visionen als Ausmalung des Weges, den die Seele nach dem Tode machen und des Kampfes, den sie mit dem Teufel bestehen muss. Darum die Bitte der oben besprochenen Grabinschrift des Alexander an Gott, die Seele der Verstorbenen in diesem Kampfe zu verteidigen. Von diesem Gesichtspunkte aus erhalten auch die zahlreichen Grabinschriften mit der Formel:

„Deus cum spiritu tuo“[77]

ihre volle aus urchristlichem Denken geschöpfte Lebensfrische; denn „spiritus“ hat im damaligen Sprachgebrauch denselben Wert wie „anima“ adaequat dem griechischen πνεῦμα, das gleichbedeutend mit ψυχή gebraucht wurde[78].

---

[76] *Passio sancti Bonifatii* 13 (330 Ruinart); Vgl. dazu F. J. DÖLGER, *Sol salutis* (Münster, [2] 1925) 379 f.

[77] Vgl. beispielsweise die Inschrift des Bettonius aus der Callistus-Katakombe in Rom:

Bettoni in pace. Deus cum spiritu(m) tu(o)
IXΘYC
Decessit VII idus Feb(ruarias) annorum XXII.

Abklatsch nach dem Original in situ bei F. J. DÖLGER, IXΘYC *I* (Münster, [2] 1928) 218, Fig. 20.

[78] Vgl. Luk. 8, 55; Matth. 27, 50; Lux. 23, 46; Joh. 19, 30. Vgl. ferner die Grabschrift G. B. DE ROSSI, *Inscriptiones urbis Romae* I, p. 192, Nr 442: “ . . . Severianus . . . cuius spiritus in luce domini susceptus est . . .“ und die Grabschrift DOMITIA SPIRITO TVO BONO aus der Katakombe S. Lorenzo fuori le mura.

Wir konnten also die Vorstellungen vom Seelendurchgang bis in die Sphäre der Katakombengräber zurückverfolgen. Für die Deutung der Guten Hirtenbilder ist dies von besonderem Wert.

III.

Der Glaube an die Gefahren, die der Seele auf dem Wege zum Himmel drohen, führte von selbst zu der Anschauung, dass die Seele auf diesem Wege einen Schützer haben müsse, der ihr im Kampfe gegen die Dämonen beisteht. In der Vision der Perpetua sieht die Martyrin in dem Augenblick, da ihr der Aegypter, ihr Gegner, in seiner ganzen Hässlichkeit entgegentritt zu ihrem Troste auch „schöne Jünglinge", die zu ihr kamen, um ihr zu helfen und sie zu beschützen [79]. Es wird sich hier um eine Engelvision der Martyrin handeln. Die Anschauung von den die Seelen geleitenden Engeln ist ja bis heute in der Liturgie und in der Volksfrömmigkeit erhalten geblieben. Im Offertorium der Totenmesse fungiert Michael als Signifer im Kampfe mit dem Löwen, d. h. dem Teufel, und in dem Ordo sepeliendi adultos des Rituale Romanum heisst es: „Subvenite „sancti Dei, occurrite angeli Domini: suscipientes animam eius: „offerentes eam in conspectu Altissimi. Suscipiat te Christus qui „vocavit te: et in sinum Abrahae angeli deducant te .... In Para- „disum ducant te angeli".

Nicht so geläufig ist uns aber heute die im Urchristentum so lebendige Vorstellung von Christus als dem Psychompompos. Sie geht im Grunde zurück auf die plastische Ausmalung der Himmelsreise und Hadesfahrt Christi im Neuen Testament. Insbesondere waren zwei Motive der Hadesfahrt für die Ausgestaltung dieser Anschauung wertvoll: Christus hat einerseits die feindlichen Mächte

---

[79] *Passio Perpetuae* 10, 3. R. KNOPF, *Ausgewählte Martyrerakten* (Tübingen, [3] 1929) 39 Z. 31: veniunt et ad me adolescentes decori adiutores et fautores mei. Die Vorstellung der Seelengeleiter als „ schöner Jünglinge " muss schon dem heidnischen Altertum vertraut gewesen sein. Bei LUKIAN, *Philops.* 25 wird die Seele von einem νεανίας πάγκαλος in die Unterwelt geleitet. In dem Grabmal der Vibia, das nichts Christliches an sich hat, bei den Praetextat-Katakomben in Rom, wird die Verstorbene von Mercurius nuntius vor Dispater und Aeracura zum Gericht geführt, danach von einem BONUS ANGELUS, wie ihn die Beischrift nennt, zum Mahl der Seligen. Vgl. die Abbildung auf unserer Tafel 9. Zu den Seelengeleitern vgl. noch E. ROHDE, *Psyche.* Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen (Tübingen, [9-10] 1925) II, 387 ff.

überwunden. In gedanklichem Zusammenhang mit Kol. 2, 15 und Phil. 2, 10, wo von der Besiegung der Geistermächte durch Christus die Rede ist [80], wurden im Urchristentum die Worte des hl. Paulus verstanden: „Er fuhr hinauf zur Höhe und erbeutete Gefangene, „Gaben gab er den Menschen. ‚Aufgefahren' was heisst das anders, „als dass er auch hinabfuhr zu den Niederungen der Erde? Er „fuhr hinab und er fuhr hoch empor über alle Himmel auf dass er „das All erfülle" [81] *Irenäus* [82] bemerkt zu der Stelle: „Unter Gefan- „genen meint er nun die Vernichtung der Herrschaft der empöreri- „schen Engel".

Andererseits hat er aber auch die im Hades befindlichen Gerechten *zum Himmel geführt*, und sich so als Psychopompos zum ersten Male bewährt [83]. Beide Motive der Hadesfahrt: Besiegung der Dämonen und Heimführung der Gerechten zum Himmel waren für die Ausgestaltung der „Himmelsreise der Seele" von hoher Bedeutung. Christus hat durch Hades- und Himmelfahrt, durch Dämonenbesiegung und Gerechtenheimführung der Seele des einzelnen Christen den Weg bereitet. So heisst es in den *Oden Salomons*:

Der Herr überbrückte sie durch sein Wort (die Ströme)
er betrat und überschritt sie zu Fuss.
Seine Fussstapfen stehen im Wasser unzerstört
und sind wie ein fest eingerammtes Holz.
Hüben und drüben erheben sich die Wogen,
doch die Fussstapfen unseres Herrn bleiben
ungetilgt und unzerstört.
So ist der Weg denen bereitet,
die ihm nach hinübergehen,
die den Spuren seines Glaubens folgen
und seinen Namen verehren [84].

---

[80] Unter den Kolosser 2, 15 genannten στοιχεῖα τοῦ κόσμου sind Dämonen zu verstehen. Vgl. dazu M. MEINERTZ, *Der Kolosserbrief* in *Die Gefangenschaftsbriefe des heiligen Paulus* (Bonn, 1917) 28 u. 32; F. J. DÖLGER, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze* (Münster, 1918) 132, Anm. 4.

[81] Epheser 4, 8–10.

[82] IRENAEUS, Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος 83 (Uebersetzung von Ter-Merkettschian und Ter-Minassiantz S. 44).

[83] Die Belege für diese Auffassung sind zahlreich. Vgl. die Stellennachweise bei F. DIEKAMP, *Katholische Dogmatik II* (Münster, 1921) 310; K. GSCHWIND, *Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt* in *Neutestamentliche Abhandlungen* II 3–5 (Münster, 1911) 199 ff.

[84] Ode 39, 9 ff. bei H. GRESSMANN, *Die Oden Salomos* in: E. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen* (Tübingen, ² 1924) 469.

Im Hintergrunde steht hier die Vorstellung, dass der Weg ins Jenseits über die grossen Ströme führt, die als Grenze zwischen der Lichtwelt und den niederen Sphären dienen. Ist hier das Wasser das Hindernis, das der Erlöser für seine Nachfolger beseitigt hat, so an anderer Stelle die Dunkelheit:

Denn er hat der Erkenntnis einen Weg gebahnt,
ihn verbreitert, erweitert und ganz zur Vollendung gebracht;
er setzte die Spuren seines Lichtes darauf
und seine Stapfen vom Anfang bis zum Ende [86].

Der in den Fussstapfen Christi wandelnde Gläubige wird so eins mit seinem Wegbereiter, dass er die Hadesfahrt Christi voll und ganz selbst erlebt. Entriegelung der verschlossenen Pforte, Befreiung der Gefangenen, Hadespredigt werden Taten des Christus-Mysten. Als Beleg diene Ode 17:

7. Der da erwählte, war auch mein Meister,
der Höchste in seiner ganzen Vollkommenheit;
er brachte mich zu Ehren in seiner Freundlichkeit
und hob meine Erkenntnis zur Höhe der Wahrheit.
8. *Daher wies er mir*
den Weg seiner Schritte.
Ich öffnete die verschlossenen Türen,
9. ich zerschlug die eisernen Riegel.
Mein eigenes Eisen aber ward glühend
und schmolz von mir.
10. Nicht ward mir verschlossen erfunden,
denn die Pforte zu allem war ich geworden.
11. Ich ging zu all meinen Gefangenen, sie zu befreien,
dass ich keinen liesse gebunden oder bindend.
12. Ich schenkte reichlich mein Wissen
und meine Fürbitte in meiner Liebe.
13. Ich säte in ihre Herzen meine Früchte
und verwandelte sie durch meine Kraft.
14. Sie empfingen meinen Segen und wurden lebend,
sie scharten sich zu mir und wurden erlöst [86].

Ausserordentlich charakteristisch verbinden sich die Vorstellungen von Himmelsreise und Wegbereiter Christus, von Seelendurchgang und Kampf mit den Dämonen, in dem Gebet des an

[85] Ode 7, 13–14 (a. a. O. 453).
[86] Ode 17, 7–14 (a. a. O. 463).

einem Grabe stehenden Apostels in den *Johannesakten*, die der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts angehören: „Gott Jesus, „Vater der Uebersinnlichen, Herrscher der Himmlischen, Gesetz der „im Aether und Lauf der in der Luft Befindlichen, Wächter der „Irdischen und Schrecken der Unterirdischen und Gnade für die, „welche dein eigen sind: Nimm auch die Seele deines Johannes, da „sie dir wohl als würdig gilt, auf . . . , der du *mir einen unversehrten* „*Weg zu dir herrichtetest.* Und wenn ich zu dir komme, weiche das „Feuer, werde die Finsternis besiegt, werde machtlos die Kluft, gehe „der Glutofen aus, werde die Hölle gelöscht. Dann sollen die bösen „Engel hinter mich treten, sich fürchten die Dämonen, zerschlagen „werden die Herrscher, die Mächte (der Finsternis) fallen. Die „rechten Orte sollen feststehen, die linken nicht bestehen bleiben. „Der Teufel werde zu Schweigen gebracht, der Satan verspottet, „seine Glut erlösche, seine Wut werde still, seine Rache stelle sich „ungebärdig, sein Angriff erleide Trübsal. Seine Kinder sollen ge„schlagen und seine ganze Wurzel ausgerottet werden. *Und mich* „*lass den Weg zu dir vollenden, ohne dass ich Misshandlungen und* „*Kränkungen erdulde*, und das empfangen, was du denen versprochen „hast, die einen reinen Lebenswandel führen“ [87].

Gegenüber der Vorstellung des göttlichen *Wegbereiters* überwiegt jedoch bei weitem die des Christus-Psychopompos in den Texten, die von der Himmelsreise der Seele handeln. Der Seelengeleiter Christus schien noch eine grössere Gewähr für eine glückliche Reise ins Jenseits und einen schadlosen Seelendurchgang zu bieten, als der Wegbereiter, der seinen Nachfolgern die Fussstapfen hinterliess, in denen sie ungefährdet ihm nachwandeln konnten. Führer und Geleiter kann nur derjenige sein, der den Weg mit all seinen Gefahren kennt und sie zu überwinden weiss. Hier ist die Brücke, die den Psychompompos-Komplex mit dem der Hadesfahrt verbindet. So singt der Christus-Myste in der 22. salomonischen Ode:

1. *Der mich aus den Höhen hinabführt,*
   der mich aus der Tiefe emporführt,
2. Der das Mittlere gefangen nimmt,
   der es mir unterwirft,
3. Der *meine* Feinde und Gegner zerstreut,

---

[87] *Johannesakten* 112–114 (*Acta apostolorum apocrypha* II 1, 212 Z. 1 ff.) Uebersetzung nach E. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen* (Tübingen, [2]1924) 191.

4. der *mir* Macht gibt, die Fesseln zu lösen,
5. Der durch *meine* Hände den siebenköpfigen Drachen schlug,
   der mich auf seine Wurzel stellte, seinen Samen zu tilgen:
6. *Du warst mit mir und halfst mir,*
   allerorten umgab mich dein Name.
7. Deine Rechte hat das Gift des Lästerns vernichtet,
   Deine Hand deinen Gläubigen den Weg geebnet [88].

In Ode 38, die ebenfalls die Himmelsreise der Seele beschreibt [89], ist „die Wahrheit" der Psychopompos der Seele, eine Bezeichnung des Erlösers, die sich aus dem bekannten Ausspruch Jesu herleitet: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben". Der Anfang der Ode lautet:

1. Ich stieg empor zum Lichte wie auf dem Wagen der Wahrheit,
   die Wahrheit *führte und leitete mich.*
2. Sie brachte mich über Gründe und Schluchten
   und riss mich aus Schlünden und Tälern empor.
3. Sie ward mir zum Hafen des Heils
   und legte mich dem ewigen Leben auf die Arme.
4. *Sie ging mit mir und brachte mich zur Ruhe*;
   sie liess mich nicht irren, denn sie ist die Wahrheit.
5. Ich lief keine Gefahr, da ich mit ihr wandelte;
   ich irrte in nichts, da ich ihr gehorchte.
6. Die Verführung floh sie und begegnete ihr nicht,
   die Wahrheit aber ging auf rechtem Wege [90].

Nach den obigen Darlegungen über die Himmelsreise und dem Drachenkampf des Martyrers überrascht es nun nicht, wenn in den

[88] H. Gressmann a. a. O. S. 457 sieht in der Ode ein Danklied des Christus, der vom Himmel durch die Hölle herabstieg und mit den Toten denselben Weg wieder hinaufstieg". J. Kroll, *Beiträge zum Descensus ad inferos* in *Verzeichnis der Vorlesungen an der Akademie zu Braunsberg im Winter* 1922–23 S. 13 f. dürfte den Sinn richtig getroffen haben, wenn für ihn die Ode „ein trefflicher Beleg für die Ineinssetzung des Mysten mit dem Erlöser" ist, weil Christus in ihr den Mysten seine eigenen Taten erleben lässt. Schon die Anrede legt diese Deutung nahe.

[89] Vgl. H. Gressmann a. a. O. 468.

[90] H. Schlier, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen* in *Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 8 (Giessen, 1929) 138 möchte auch Vers 19 der Aberkiosinschrift: ταῦθ'ὁ νοῶν εὔξαιτο ὑπὲρ 'Αβερκίου πᾶς ὁ σύνοδος... πίστις πάντῃ δὲ προῆγε... von der Himmelsreise verstanden wissen im Gegensatz zu der Deutung F. J. Dölgers, ΙΧΘΥC *II* (Münster, 1922) 478. Die Möglichkeit muss offen gelassen werden.

etwa um 200 n. Chr. entstandenen *Thomasakten*, deren reichhaltige und vielgestaltige Textüberlieferung beweist, wieviel gläubige Christen sich an ihnen erbaut haben [91], der Apostel vor seiner Hinrichtung betet: „Mein Herr und mein Gott, meine Hoffnung und mein Er- „löser und *mein Führer und Wegweiser in allen Ländern*, sei du mit „allen, die dir dienen, und führe mich heute, da ich zu dir komme! „Niemand nehme meine Seele, die ich dir übergeben habe! Mögen „die *Zöllner mich nicht sehen, und die Tributeinforderer mich nicht* „*falsch anklagen! Möge mich die Schlange nicht sehen, und die* „*Drachenbrut mich nicht anzischen*" [92].

Eine prächtigere Schilderung der Hoffnungen, die man beim Hinübergehen der Seele auf den Psychopompos Christus setzte, lässt sich nicht wünschen. Behütung vor den Dämonen, die der Seele beim „Durchgang" entgegentreten in Gestalt von Zöllnern und Tributeinforderern, Bewahrung vor der Schlange und der Drachenbrut, die auf die Seele eindringen, das ist die Aufgabe des Psychopompos. Es kann nicht genug betont werden, dass die Thomasakten ganz im Volkstümlichen wurzeln und darum für die Ermittlung volkstümlicher Vorstellungen von besonderem Werte sind.

Den Abschluss dieser Untersuchungen über den Psychopompos Christus aber, die den Rahmen zur Deutung des Guten Hirten in der frühchristlichen Grabeskunst geben soll, bildet das Gebet des Judas in den *Thomasakten*, das die wertvollste Bestätigung unserer Vorarbeit bietet, indem es *Hadesfahrer, Wegbereiter und Psychopompos im Bilde des Guten Hirten zeigt*: „Weggefährte und Bundesgenosse, „ . . . Herberge und Hafen derer, die durch finstere Länder reisen „ . . . , der du mit vieler Macht in den Hades hinabgingst, dessen „Anblick die Fürsten des Todes nicht ertrugen, und stiegst mit „vielem Ruhme empor, versammeltest alle, die zu dir Zuflucht „nehmen und *bereitetest den Weg, und in deinen Spuren gingen alle*, „die du erlöstest, *und du führtest sie in deine Herde ein und vereinig-* „*test sie mit deinen Schafen*, – sei du mit Vazan, Misdais Sohn, und „Tertia und Mnesar und versammle sie in deiner Hürde . . ." [93].

---

[91] Vgl. die Ausführungen W. Bauers bezüglich der Ueberlieferung und Herkunft der Akten bei E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen* (Tübingen, [2] 1924) 256.

[92] *Thomasakten* 167 S. 288 *Raabe* bei E. Hennecke a. a. O.

[93] *Thomasakten* 156 S. 287 Raabe bei E. Hennecke a. a. O.

IV.

Der Wortlaut des Gebetes des Judas trägt nicht den Charakter des Zufalls. Hadesfahrer und Psychopompos konnten keine bessere bildliche Form finden als das Bild des Guten Hirten. Der Rahmen, den die Vorstellungen vom Seelendurchgang und Drachenkampf, von Himmelsreise und Seelenführer bilden, war wie geschaffen zur Aufnahme des Bildes vom Guten Hirten, der das verlorene Schaf zur Herde zurückträgt. Zunächst versinnbildeten die der Herde drohenden wilden Tiere auf das Schönste und Natürlichste die der Seele auf dem Wege zum Himmel drohenden Dämonen. Charakteristisch für die Gleichsetzung des Wolfes mit dem schadenbringenden Dämon bereits in der heidnischen Antike ist die Erzählung des *Pausanias* über den Dämon im italischen Temesa. Einer der Schiffsleute des auf der Rückkehr von Troia nach Italien verschlagenen Odysseus vergewaltigte im Rausche eine Jungfrau und erlitt dafür von den Einwohnern Temesas die Strafe der Steinigung. Allein der Dämon des Getöteten wütete seitdem gegen die Bevölkerung, die ihn auf den Rat der Pythia vergeblich durch den Bau eines Tempels und eines jährlichen Opfers der schönsten Jungfrau zu versöhnen suchte. Pausanias sah auf der Kopie eines alten Gemäldes diesen Dämon dargestellt „mit schrecklich schwarzer Haut und grauenerregender „Gestalt, als Gewand hatte er ein *Wolfsfell* umhängen; die Beischrift „auf dem Gemälde gab ihm den Namen Lykas[94]“. Wolfsfell und Name kennzeichnen hier die Gewalttätigkeit des Dämons. Wie hier auf italischem Boden gehört der Wolf auch sonst zur Unterwelt[95].

In christlicher Literatur und Kunst ist der Wolf nicht minder als Sinnbild des Teufels und der Dämonen geläufig. In den *Petrusakten* heisst der Teufel „reissender Wolf“, „Verschlinger und Zer„streuer des ewigen Lebens“. Ja, er begegnet hier in dieser Gestalt – für uns von besonderer Wichtigkeit – geradezu als Widersacher des

---

[94] Pausanias 6, 6, § 11 (II 107 Z. 5 ff. Spiro): „...(ὁ δαίμων) χρόαν τε δεινῶς μέλας καὶ τὸ εἶδος ἅπαν ἐς τὰ μάλιστα φοβερός, λύκου δὲ ἀμπίσχετο δέρμα ἐσθῆτα. ἐτίθετο δὲ καὶ ὄνομα Λύκαν τὰ ἐπὶ τῇ γραφῇ γράμματα“. Vgl. F. J. Dölger, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze* (Münster, 1918) 69.

[95] L. Radermacher, *Das Jenseits im Mythos der Hellenen.* Untersuchungen über antiken Jenseitsglauben (Bonn 1903) 53 Anm. 1 erinnert an eine bekannte etruskische Darstellung des Orkus, wo Hades die Wolfskappe trägt.

Guten Hirten, wenn Petrus ihn verwünscht: „Gegen dich möge sich „kehren deine Schwärze und gegen deine Söhne . . . Denn du, reis- „sender Wolf, willst die Schafe rauben, die dir nicht gehören, sondern „Jesus Christus gehören, der sie eifrig mit dem höchsten Eifer „bewacht“ [96].

Für unseren Beweisgang ist hier besonders wertvoll, das Bild eines Arkosolgrabes in der Praetextatkatakombe, das ein Lamm zwischen zwei Wölfen darstellt. Ueber dem Lamm steht das Wort SUSANNA, während die Wölfe durch Beischrift als SENIORES bezeichnet werden, „eine Symbolik, die im Rahmen der sepulkralen Kunst „nur die Bedrängung der abgeschiedenen Seele durch die bösen Dä- „monen bezeichnen kann“ [97]. Damit sind wir in der Sphäre der Katakombengemälde. Wie im Gleichnis des Neuen Testamentes der Gute Hirte der beste Schutz gegen den Wolf ist, so konnte es auch gegen die Dämonen, die der abgeschiedenen Seele nachstellen, keinen besseren Schutz geben als den Guten Hirten. Darum seine Häufigkeit an altchristlichen Gräbern.

Es ist nun von Wichtigkeit, dass wir diesen Gedanken, der sich ganz aus urchristlichen Volksanschauungen ergeben hat, wie sie auf Grabinschriften und in bildlichen Darstellungen ihren Niederschlag gefunden haben, auch literarisch belegen können. Im „Pädagog“ führt *Klemens von Alexandrien* zu der Ezechielstelle: „Ich „werde ihr Hirte sein und ich werde ihnen nahe sein“ aus: „Er will „mein Fleisch retten, indem er das Gewand der Unsterblichkeit „um dasselbe legt, und er hat mir die Haut gesalbt. ‚Sie werden „mich rufen‘, und ich werde sagen: „Siehe, hier bin ich! Du hast „schneller gehört, o Herr, als ich erwartet hätte. ‚Und wenn sie „hindurchgehen‘, sagt er, ‚so werden sie nicht ausgleiten‘. Denn *wir „werden nicht ins Verderben sinken, wenn wir hinübergehen in die „Ewigkeit, weil er uns halten wird: er selbst sagt es, er selbst will es*“ [98].

---

[96] Vgl. F. J. DÖLIGER a. a. O.

[97] *Petrusakten* 8. Uebersetzung nach G. FICKER bei E. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen* (Tübingen, [2] 1924) 237. Lateinischer Text: *Acta apostolorum apokrypha* I 56 Z. 8 ff. Lipsius.

[98] KLEMENS V. ALEXANDRIEN, *Pädagog I* 9 § 84, 2 (GGS Clem. A. I 139 Z. 14 Stählin): φησὶν γοῦν διὰ Ἰεζεκιὴλ πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους ἀποταθεὶς καί τινα αὐτοῖς σωτήριον παρατιθέμενος εὐλόγου φροντίδος ὑπογραμμόν· «καὶ τὸ χωλὸν καταδήσω...» ταῦτ᾿ ἔστιν ἀγαθοῦ ποιμένος ἐπαγγέλματα· βόσκησον ἡμᾶς τοὺς νηπίους ὡς πρόβατα. ναί, δέσποτα, τῆς σῆς πλήρωσον νομῆς, τῆς δικαιοσύνης· ναί, παιδαγωγέ, ποίμανον ἡμᾶς... «καὶ ἔσομαι», φησίν, «αὐτῶν ποιμὴν καὶ ἔσομαι ἐγγὺς αὐτῶν» ὡς ὁ χιτὼν τοῦ χρωτὸς αὐτῶν.

Ich würde der Stelle nicht soviel Bedeutung beimessen, wenn nicht Klemens von Alexandrien die Himmelsreise der Seele mehrfach behandelte [99] und sein Schüler und Nachfolger im Lehramte Origenes die Gefahren, die der Seele beim Uebergang ins Jenseits von den Dämonen drohen, mehrfach in allen Einzelheiten und weiter Ausmalung schilderte [100].

Von grösstem Wert aber zur Bestätigung der Deutung des Guten Hirten als Psychopompos und Schutzherrn beim Seelendurchgang ist ein altchristlicher Hymnus, der in Aegypten auf dem Doppelblatt eines Papyrusbuches sehr kleinen Formats (60 × 45 mm) gefunden wurde. Der Papyrus gehört heute zu den Schätzen des Berliner Museums (Berlin 82/99). Ich gebe den Text nach der Ausgabe von C. SCHMIDT und W. SCHUBART [101].

1. Seite:

[Τὸν πλανώμενον] ἄρνα ἐπ' ὤμου
λαβὼν σῇ ποί
μνῃ ἑνώσας (ἥνωσας?)
Υἱὸν νομέα
νῦν ἐπέγνων
νῦν ἔσχα
νομὴν πα-

2. Seite:

τρῴαν
Φοβερὰς δυ
νάμεις διο
δεύσω | μη

σῶσαι βούλεταί μου τὴν σάρκα, περιβαλὼν τὸν χιτῶνα τῆς ἀφθαρσίας, καὶ τὸν χρῶτά μου κέχρικεν. ...« καὶ ἐὰν διαβαίνωσιν, οὐκ ὀλισθήσουσι, λέγει κύριος ». οὐ γὰρ πεσούμεθα εἰς φθορὰν οἱ διαβαίνοντες εἰς ἀφθαρσίαν, ὅτι ἀνθέξεται ἡμῶν αὐτός· ἔφη γὰρ αὐτὸς καὶ ἠθέλησεν αὐτός.

[99] Vgl. beispielsweise KLEMENS v. A., *Stromateis* 7, 10 ⁸ 57 (GCS Clem. A. III 42 Z. 6 Stählin): μετὰ γοῦν τὴν ἐν σαρκὶ τελευταίαν ὑπεροχὴν ἀεὶ κατὰ τὸ προσῆκον ἐπὶ τὸ κρεῖττον μεταβάλλων, εἰς τὴν πατρῴαν αὐλὴν ἐπὶ τὴν κυριακὴν ὄντως διὰ τῆς ἁγίας ἑβδομάδος ἐπείγεται μονήν, ἐσόμενος, ὡς εἰπεῖν, φῶς ἑστὸς καὶ μένον αἰδίως, πάντῃ πάντωρ ἄτρεπτον. Weitere Nachweise vgl. bei W. BOUSSET, *Die Himmelsreise der Seele* in *Archiv für Religionswissenschaft* 4 (1901) 148 f.

[100] Vgl. oben § 2 dieses Abschnittes Anm. 10. Ferner ORIGENES, *Homilia V in Ps.* (XII 233 Lommatzsch).

[101] Altchristliche Texte VI 8 = Berliner Klassikertexte VI (Berlin 1910) 125. Der Hymnus ist ferner wiedergegeben bei C. WESSELY, *Les plus anciens monuments du christianisme écrits sur papyrus* VI 14 = PO 18, 496.

δέν τι παθὼν
ἀπὸ τού
των

3. Seite:

Χάρις τέ σοι (?)
μάκαρ ἀπο
βλέψας | ἀπο
φεύξομαι
τῶν ἐπιβού
λων
Ψαλτήριά
σοι ἀνε

4. Seite:

γείρω | ἁγίους δὲ
χορούς χο
ρεύσω
Ὦ λόγε πα –
τρὸς ἀπορ –
ρήτου | σοὶ δό
ξα. κράτος
εἰς αἰῶνας

Die ungelenke Schrift des Papyrusfundes datiert den Hymnus in das vierte Jahrhundert. Es handelt sich um einen akrostichischen Hymnus, der in Anapästen verfasst ist. Jede Strophe beginnt mit einem Buchstaben des griechischen Alphabetes. Die Strophen A bis Σ sind nicht erhalten und von der T-Strophe, mit der das Papyrusfragment beginnt, fehlt der Anfang. Das metrische System erinnert an den altschristlichen Hymnus der Collection Amerst [102]. Die Uebersetzung könnte etwa lauten:

(Das verlorene Schaf) legst du
auf deine Schultern und vereinigst
es mit deiner Herde

Den Sohn habe ich als
Hirten anerkannt und so habe
ich jetzt die Weide des Vaters erhalten

---

[102] Vgl. B. P. GRENFELL A. S. HUNT, *The Amherst Papyri I* (London, 1900) 23 ff.

Die furchtbaren Mächte werde ich
durchwandern, ohne Schaden von
ihnen zu leiden.

Dank dir, werde ich glücklicher[103]
(dich) anblickend
den Hinterlistigen entfliehen

Lieder werde ich dir (dann) anstimmen
und mit den heiligen Chören tanzen

O Logos des unerforschlichen Vaters
dir (sei) Ehre (und) Macht
in Ewigkeit.

Der Hymnus hat für die Feststellung der Gedankenkreise, die sich um das Bild des Guten Hirten zur Zeit seiner Entstehung gruppierten, besonderen Wert, weil er als Lied Anschauungen wiedergibt, die Eigentum des Volkes bereits vorher waren oder zum mindesten durch die Benutzung des Hymnus werden mussten. Es ist nun von besonderer Bedeutung, dass der Inhalt des Liedes nicht nur Gedanken wiedergibt, die bereits Klemens von Alexandrien mit dem Guten Hirten verbindet, sondern auf weite Strecken Auffassungen teilt, die das frühe Christentum über Tod und Uebergang ins Jenseits hegte, wie oben dargetan wurde. Der Ποιμήν–Λόγος ist hier deutlich als Psychopompos gefasst, auf dessen Schultern die Seele den Durchgang durch die „furchtbaren Mächte" der Dämonen ohne Schaden hofft, wagen zu dürfen und „den Hinterlistigen" glaubt entfliehen zu können[104]. Eine Deutung des Hirten mit dem geschulterten Schaf in der Sepulkralkunst der christlichen Antike, die besser in der Gedankenwelt des frühen Christentums verankert wäre, ist kaum denkbar.

---

[103] So müsste die Uebersetzung hier lauten nach dem Text wie ihn C. Schmitd und W. Schubart a. a. O. bieten. Auch die von ihnen als möglich angedeutete Lesart – das Original ist hier schwer zu entziffern –χάριτι τῇ σῇ ergäbe keinen andern Sinn. C. Wessely a. a. O. übersetzt dagegen: „En vous regardant, bien heureux Jésus–Christ, j'échapperai a ceux qui me dressent des embuches und macht sich damit Brinkmanns Korrektur zu eigen, der an der Stelle liest: χριστέ, σοι μάκαρ ἀποβλέψας und σοὶ gleich εἰς σέ, μάκχρ gleich ὦ μάκαρ deutet.

[104] Das Motiv der Hinterlist des Teufels spielt in den Martyrerakten eine grosse Rolle. Vgl. auch *Petrusakten* 8 (G. Ficker bei E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen* (Tübingen, ² 1924) 237.

BERNHARD BISCHOFF

NEUE MATERIALIEN ZUM BESTAND UND ZUR GESCHICHTE DER ALTLATEINISCHEN BIBELÜBERSETZUNGEN

Die in dieser Studie vereinigte Lese altlateinischer Bibeltexte ist in den Jahren 1934 bis 1938 bei paläographischen Arbeiten für die Inventarisierung des vor–und frühkarolingischen Handschriftenbestandes in den Codices Latini Antiquiores (herausgegeben von E. A. Lowe) gesammelt worden. Sie lässt der Hoffnung Raum, dass die Zeit der überraschenden Funde auf dem Arbeitsfelde der lateinischen Bibel noch längst nicht abgeschlossen ist [1].

I.

Num. 26, 2–3. 8–10. 19–22. 16–18. 44. 45.

Das Problem der ursprünglichen Einheit oder Vielheit der altlateinischen Uebersetzung des Heptateuch, die im Lugdunensis, in den Palimpsesten von München und Würzburg und Zitaten in

---

[1] Mit besonders herzlichem Dank erinnere ich mich hier der uneingeschränkten liebenswürdigsten Hilfe, die ich bei dem hochwürdigen St. Galler Stiftsbibliothekar Dr. J. Müller fand. Die Bearbeitung der Texte war jetzt nur dadurch möglich, dass ich dank der Güte des hochwürdigsten Herrn Abtes mehrmals im Kloster Scheyern arbeiten durfte. Herrn P. Bonifaz Fischer OSB., Beuron, verdanke ich Mitteilungen aus dem dortigen Vetus Latina–Material. Auch Herr Geheimrat Prof. Dr. J. Goettsberger und Herr Prof. Dr. J. Schmid (Dillingen) liehen freundliche Hilfe. Trotzdem blieb einige Literatur unerreichbar, wie auch auf eine nochmalige Vergleichung der Texte nach den Handschriften verzichtet werden musste.

der Väterliteratur in wechselnd sich nähernden oder von einandern entfernenden Texten vorliegt, ist von A. V. Billen nach eingehenden Untersuchungen über die älteren und jüngeren sprachlichen Schichten in diesem komplizierten Stoff schliesslich in Sinne der Einheit beantwortet worden [2]. Auch ein Wiener altlateinisches Fragment aus Numeri, das einen neuen Text bietet, ordnet sich trotz mancher Eigenart diesem Ergebnis unter. Ueberliefert ist es als hinteres Schutzblatt von Wien 1114 (fol. 83), einer Sammelhandschrift vermutlich südostdeutscher Provenienz, deren einer Bestandteil jedenfalls der Benediktbeurer Schreibschule entstammt [3]. Das Fragment, das obere Drittel eines zweispaltig geschriebenen Blattes, misst 120 × 193 mm. Die Seite mag ursprünglich ca. 26–28 Zeilen enthalten haben, von denen nur noch 12 erhalten sind; am äusseren Rande sind bis zu 6 Buchstaben durch Beschneiden verloren gegangen. Die Schrift ist eine ruhige, wohl italienische Unziale saec. VI; auf der Fleischseite die Seitenüberschrift: NUMERI.

Die Versfolge des Wiener Fragments (*Vind*) ist dieselbe wie in der Septuaginta und im Lugdunensis [4], dem einzigen altlateinischen Texte, der zur Vergleichung zur Verfügung steht: Kap. 26, 2–3 | 8–10 | 19–22 (= LXX 26, 15–18) | 16–18, 44–45 (= LXX 26, 25–29). Orthographische Besonderheiten fehlen abgesehen von: *Istrahel*, *Ierico*, *gluttiuit*, *fili* statt *filii*.

Soweit die kurzen Stücke erkennen lassen, ist *Vind* trotz vieler Abweichungen in den Namen eine treuere Wiedergabe der LXX als *Lugd*, der stärkere Spuren einer nachlässigen Ueberlieferung und manche Aenderung, z. T. Angleichungen an die Vulgata zeigt. So steht v. 22 und v. 18 *secundum inspectionem* (*ex insp.*) *illorum*, wo *Lugd numerus eorum* hat (*quarum... numerus Vg*). V. 2 ist κατ' οἴκους πατρ'ῶν mit *secundum domos paternas*, *Lugd: per domos pagorum* wiedergegeben. Ebd. πᾶς ὁ ἐκπορευόμενος παρατάξασθαι ἐν 'Ισραήλ (*Lugd: omnis qui proficiscitur ad bellum ut parati sint in Istrahel*); hier ist *Vind* vielleicht zu ergänzen: *omnis qui proficiscebatur*

[2] A. V. Billen, *The Old-Latin Texts of the Heptateuch*, Cambridge 1927, S. 182 ff.

[3] Das Unzialfragment ist bei L. Traube, *Vorlesungen u. Abhandlungen*, 1, hrsg. v. P. Lehmann, München 1909, s. 256 verzeichnet. Zur Hs. vgl. B. Bischoff, *Die südostdeutschen Schreibschulen und Bibliotheken in der Karolingerzeit*, 1 (Sammlung bibliothekswiss. Arbeiten 49), Leipzig 1940, S. 38.

[4] U. Robert, *Pentateuchi versio latina antiquissina e codice Lugdunensi*, Paris 1881.

ad praeparandum ‹ad bellum in› Istrahel. In v. 3 (*in Araboth Moab* LXX *Vind*] *in occasu in Moab Lugd*) ist *Lugd* zweifellos von Stellen wie Num. 22,1; 31,12 etc. ἐπὶ δυσμῶν beeinflusst, wo *Lugd* sonst mit *ad* (*in*) *occidentem, in occidente* übersetzt. Merkwürdig ist es, dass in v. 9 die Vertauschung von *restituerunt* statt *restiterunt* ἐπισύσταντες die Uebersetzung *in restitutione domini* für ἐν τῇ ἐπισυστάσει . . . (*in discensione. . . Lugd*) nach sich gezogen hat.

Stärker aber, als Unterschiede sie trennen, schliessen Gemeinsamkeiten *Vind* und *Lugd* zusammen, vgl. v. 9 οὗτοι ἐπίκλητοι τῆς συναγωγῆς *qui inuocati* (*aduocati Lugd*) *synagogae fuerunt;* v. 10 καὶ ἀνοίξασα ἡ γῆ τὸ στόμα αὐτῆς, *et aperto ore suo terra gluttiuit illos* (*... deuorauit eos Lugd Vg*), ferner v. 44 *Asub* (*Lasub Lugd*) und *Baeria* (*Beri*), die auf Lesarten begrenzter Verbreitung beruhen. So kann kein Zweifel bestehen, dass auch *Vind* von der einen altlateinischen Grundübersetzung herkommt [5].

26, 2. 3

Wien 1114, fol. 83r

omnis synagogae is
trahel a XX. anno‹r›um
et supra secundum
domos paterṇas ‹i›ḷ
lorum omnis qui pro
ficiscebatur ad pra‹e›
parandum istrahel
3et locutus est moyṣẹṣ
et eleazar sacerdos
ad illos in araboth
moab super iordanē
et contra ierico di
‹cens . . .›
. . . .
‹ 8et filii phal›

26, 8–10

lum eliab 9et fil‹ii eliab›
namuel et dath‹an et›
ạḅịron qui inu‹ocati›
synagogae fu‹erunt›
et restit‹ue›r‹unt su›
per moy‹s›en ‹et aaron›
in synag‹o›ga c̣‹ore in›
‹r›estitutịone ‹dm̄i 10et›
aperto ore su‹o terra›
gluttiuit illoṣ ‹et core›
in morte syna‹gogae›
suae cum co‹med . . .›
. . . .
‹19 . . . er et aunan›

26, 19–22

fol. 83v

‹et mo›rtuus est .er. et
‹auna›n. in terra chana
‹an 20et f›uerunt filii iu

26, 16–18. 44. 45

adi plebs adi. 17aroa.
plebs aroa. ariel. plebs
ariel. 18hae sunt ple

---

[5] Zum Vokabular von *Vind* vgl. Billen, *a.a.O.*, S. 185 ff. unter: *colligere, egredi, visitatio.*

<da sec>undum ple<bes>
<illoru>m <se>lom plebs
<selo>m pl<a>rem plebs
<?phare>s. zab<a> plebs za
<ba [21]et f>uerunt filii pha
<res as>rom et plebs
<asrom> iamu et plebs
<iamu [22] h>ae sunt plebes
<iuda se>cundum ins
<pectionem illorum>
. . . .

bes filiorum gad.
ex inspectione illo
rum XLIIII D
[44]fili autem aser. secun
dum plebes illorum
iamni plebs. iamni
asub. plebs asub. bae
ria. plebs. baeria. [45]cho
deb plebs chodeb
. . . .

Varianten nach Brooke–McLean–Thackeray: 3 sac. ad illos ἱερεύς + αὐτοῖς M 52 57 106 131 *etc.*, + μετ' αὐτῶν A *alii* 20 (16) καὶ ἐγένοντο A F M 52 57 131 *alii* selom[1]] σηλων: σελομ F* 52 57 106 131 *alii* 21 (17) asrom[1]] ἀσρων: ἀσρωμ N 52 57 131 *alii* 22 (18) ἐπισκοπήν] ἐπίσκεψιν A M N 52 57 106 131 *alii* 16 (25) adi[1]] ἀδδει: ἀδι 106 17 (26) aroa[1]] ἀροαδει: ἀροα 58 72 44 (28) filii autem] (υἱοί) + δέ *plu* asub] ἱεσου: ἰασουβ 44 75 106 134 baeria] βαρια: βερι 44 75 106 134 *alii*.

II.

II. Esdr. 6, 11 – 7, 6; 9, 18–30.

Während das apokryphe III. Buch Esdras ('Εσδρ A) in zwei lateinischen Fassungen vorliegt – der älteren, als Vulgata gedruckten, und einer Revision, in der D. De Bruyne die Hand der Revision BM des Makkabäertextes erkennen konnte [6] –, wurde das Vorhandensein einer lateinischen Uebersetzung von I. Esdras und Nehemias (='Εσδρ B) vor der des Hieronymus bezweifelt oder verneint [7]. Gewiss zu Unrecht. Zwar entzieht sich die Angabe des Katalogs der Krakauer Universitätsbibliothek von Wyslocky über Cod. 301 (AA I 14), p. 647–660: *Incipit II. liber Esdre secundum aliam translacionem* zur Zeit näherer Untersuchung. Da aber mehrere andere altlateinische Texte sich gerade in jungen Handschriften der östlichen Randgebiete Mitteleuropas gerettet haben, ist es nicht unwahrscheinlich, dass auch dieser Papier codex vom Jahre 1475 eine solche Seltenheit birgt. Altlateinische Zitate aus I. Esdras fehlen,

---

[6] D. De Bruyne, *Les anciennes traductions latines des Machabées* (*Anecdota Maredsolana* 4), Maredsous 1932, S. XL ff.

[7] De Bruyne, a.a.O., S. XL Anm. 1 u. S. LIX.

und solche aus Nehemias sind nicht zahlreich, doch stehen einzelne bei Cyprian, Testimonia und im Liber de divinis scripturis, in Werken also, die ihrer Natur nach im allgemeinen lateinische Texte voraussetzen, die ausgeschrieben werden konnten. Ebenso pflegt Lucifer von Cagliari, der gleichfalls Nehemias zitiert, sich an ihm vorliegende lateinische Textformen anzuschliessen.

Auch in einem Bibelglossar des VIII. oder IX. Jahrhunderts werden Lesarten einer *alia editio* von Nehemias angeführt, hier in Gegenüberstellung zur Vulgata: *In libro secundo.* (1,6) *Confiteor. Alia editio. Confessionem celebro.* (3,8) *Filius pigmentarii. A. e. Filius unguentorum.* (3,11) *Turrem furnorum. A. e. Turrem thanurim* (*famyrim* Regin. lat. 215, *famirim* Bern 258). (7,5) *Inveni librum census eorum. A. e. Librum genealogiae eorum.* (8,15) *Frondes ligni pulcherrimi. A. e. Frondes ligni cypressi* (*cypressini* Bern 258). (10,31) *Exactionem universae manus. A. e. Repetitionem omnis rei* [8].

Grössere Bruchstücke aus einem vollständigen altlateinischen Text des Buches Nehemias kann ich erstmals aus der St. Galler Stiftsbibliothek vorlegen. In die churrhätische Handschrift Nr. 722 (Epitome Iuliani; Lex Romana Curiensis; Capitula Remedii), die grösstenteils auf halbunzialem Hilarius-Palimpsest des VI. Jahrhunderts steht, ist als pp. 259–262 ein Doppelblatt eingeheftet, das einem anderen Codex entstammte. Die Schrift ist oberflächlich abgeschabt oder abgewaschen worden, es ist gleichfalls churrhätische Minuskel, aus der zweiten Hälfte des VIII. Jahrhunderts, von etwas älterem Typ als die Schrift im Hauptteil des Codex. Von den zahlreichen Gelehrten, die die Handschrift benützten, scheint keiner den Wert der Blätter erkannt zu haben [9]. Selbst eine gut lesbare Abbildung von p. 260 wurde veröffentlicht, ohne dass der Versuch gemacht worden wäre, den Text zu bestimmen [10]. Die erwähnte Abbildung enthält Nehem. 9, 25–28, das ganze Doppelblatt Kap. 6, 11–7, 6; 9, 18–30 in altlateinischer Form (*Sang*). Durch unrichtige Faltung steht jetzt Kap. 9 (pp. 259–260) vor Kap. 6–7 (pp. 261–262); das Doppelblatt ist das dritte von der Mitte einer

[8] Vgl. D. De Bruyne in *Archivum latinitatis medii aevi* 3, 1926–7, S. 120. Ich benütze ausserdem die Hs. Bern 258 saec. IX[a].

[9] Von den bei A. Bruckner, *Scriptoria medii aevi Helvetica* 1, Genf 1935, S. 92 f. aufgezählten Autoren hat natürlich nur ein Teil den Codex selbst gesehen.

[10] a.a.O., Taf. 1c.

Lage aus, das einzelne Blatt misst ca. 250 × 150 mm. (Schriftraum ca. 195 × 110 mm, zu 25 Zeilen).

Die Orthographie weist erhebliche Unregelmässigkeiten auf. Vertauschung von Vokalen: e statt a: *conflictencium* 9, 27; o st. a: *locus* 9, 25; ae, ę st. e: *aepistolae* 6, 17. 19, *latę* 7, 4, *oppraeserunt* 9, 27; i st. e: *mercide* 6, 12, *accipe* 6, 18, *possiderunt* 9, 23, *diliciis* 9, 25; e st. i: *accipe* (*accepit*) 6, 18, *principe* 7, 2, *defusa* 7, 4, *enter* 9, 19, *itenere* ib.; o st. i: *vocissima* (*vices–*) 6, 15; a st. o: *profhetas tuas* 9, 26; eu st. o: *honoreussis* 6, 17; i st. y: *babilonis* 7, 6; i st. ii: *excubis* 7, 3, *iudicis* 9, 29; u st. au: *cludantur* 7, 3. Auslassung des i vor anderem Vokal: *genealogae* (*–iae*) 7, 5. ci st. ti: *adgregacionem* 7, 5 etc., *adfliccionis* 9, 27. Aspiration: f. st. ph: *profetiae* 6, 12, vgl. 9, 30; fh st. ph: *profheta* 6,14, vgl. 9, 26. Konsonantenverdoppelung: *vocissima* 6, 15, *honoreussis* 6, 17, *bassannitidis* 9, 22, *obterrencium* 9, 27; Vereinfachung von Doppelkonsonanz: *percusus* 6, 13, *oppraeserunt* 9, 27, *opilentur* 7, 3 gegen *oppilentur* ib., *defusa* 7, 4. Fehlende Assimilation: *adferebant* 6, 19, *inluminare* 9, 19 etc. Haplographie: *vilantibus* (*vigil–*) 7, 3, *tradisti* 9, 22. Auslassung von Konsonanten: *fuit* (*fugit*) 6, 11, *accipe* (*accepit*) 6, 18, *satium* (*–vum*) 9, 25, parasitisches m: *ex captivitatem* 7, 6; Auslassung von Schluss-m: *columna* 9, 19 zweimal. Von diesen Orthographica können vor allem die Verdoppelung von s bezw. Vereinfachung von ss, ae statt e, i statt ii, die Schreibungen *profhetae* und *satium* (statt *sativum*) auf eine insulare, vermutlich keltische Ueberlieferungsphase hindeuten, während andere Veränderungen eher der rhätoromanischen Schriftheimat des Fragments oder der spätlateinischen Epoche entstammen mögen. Von gröberen Verderbnissen ist der Text von *Sang* mit Ausnahme von 6, 13 *a me repercusus* (leg. *timore percussus*) und 7, 2 *principi* (leg. *praecepi*) frei.

An der Sprache von *Sang* fallen zunächst die beiden ungrammatischen Perfektformen *deversisti* 9, 19 und *obstruisti* 9, 24 auf. Finaler Infinitiv der Vorlage ist bald durch finales *ut*: 6, 16; 9,20. 24. 26. 26. 29, bald ebenfalls durch Infinitiv ausgedrückt: 6, 19; 7, 1; 9, 19. Die Demonstrativpronomina sind fast unterschiedslos gebraucht: 31mal *is*, je 8mal *ipse* und *ille*, sämtlich für Formen von αὐτός (*suus* 6mal); *ille* ist auch verwendet, um einen gewissen Nachdruck zu bewirken: 9, 20 *spiritum illum bonum tuum*, 9, 25 *ex tua bonitate illa magna*, 9, 27 *illis pietatibus tuis* (dagegen 9,19 *pietatibus tuis multis*). An seltenen Wörtern kommen vor: *honorosus* (ἔντιμος) 6, 17; 7, 5; *ianuatores* (πυλωροί) 7, 1 (diese Form begegnet bei Nen-

nius ed. Mommsen p. 173 und in mittelalterlichen Lexika); *cantatores* (ᾠδοί) 7, 1; *permanducaverunt* (ἐφάγοσαν) 9, 25.

Stellenweise ist die Tendenz festzustellen, mit dem Ausdruck für ein wiederholtes griechisches Wort abzuwechseln: ἐγκατέλιπες *dereliquisti* 9, 19, *reliquisti* 9, 28; ἔδωκας *dedisti* 9, 20, *tradidisti* 9,22 etc. *praestitisti* 9, 27; εἰσελεύσομαι *introibo* 6, 11, – σεται *ingrediatur* 6, 11; θλιβόντων *conflictencium* 9, 27, *obterrencium* ib.; ἔθλιψαν *oppraeserunt* ib., θλίψεως *adfliccionis* ib.; θύρας *valuas* 7, 1, θύραι *portae* 7, 3; ποιήσω *faciam* 6, 13, ἐποίησαν *exercuerunt* 9, 26; vgl. auch 4, 4. 5 bei Lucifer Calar. ed. Hartel p. 239, wo εἰς μυκτηρισμόν zuerst mit *contemptibiles*, dann mit (. . . *sint*) *in derisum* wiedergegeben ist. Da an anderen Stellen auch eine schwerfällige Wiederholung beibehalten wird (z. B. 7, 6), ist im ersten Falle vielleicht die kursorische Tätigkeit eines Revisors zu erkennen.

Die Uebersetzung ist wörtlich, gestattet sich aber doch einige Freiheiten. In der Einhaltung des Numerus: 6,15 *muri*, 7, 1 *muros*, beidemale τὸ τεῖχος, ebenso 4, 3 *muros* für τὸ τεῖχος bei Lucifer l. c.; 7, 3 *excubi(i)s*; 9, 26 *inritacionem magnam*; vgl. 4, 4 *capita* und 4, 5 *peccata* bei Lucifer; im Tempus: 6, 11 *ingrediatur–vivat*, 7, 4 *sunt aedificatae*, 9, 29 *vivit*. In 9, 23 ist eine einfache Partizipialkonstruktion gewagt. Der Uebersetzer scheint ein Mann gewesen zu sein, dem die Sprache nicht sehr geläufig war, der daher wohl auch auf die ungewöhnlichen Wörter *honorosus* und *ianuator* statt *honorus* und *ianitor* verfiel; ein gewisses Streben nach Deutlichkeit und Nachdruck ist nicht zu verkennen, vgl. oben zu *ille*, 6, 14 *memento mei – causa Tobiae*, 9,24 *populos eiusdem terrae*, 9, 28 *quod malum est*.

Charakteristisch für die Textform ist der beträchtliche Gehalt an Lesarten der Lukian–Rezension, die uns in den Handschriften 19, 93 und 108 vorliegt [11].

6, 11 templum] ναόν 19, 93 108 – οἶκον G (= textus rec.)
non introibo] + οὐκ εἰσελεύσομαι Sc.a 19 93 108
12 quoniam deus non] ὅτι οὐχ ὁ θεός 19 93 108 – καὶ ἰδοὺ ὁ θεὸς οὐκ G
mercide conduxerunt] ἐμισθώσαντο (–σατο 19 108) αὐτόν 19 93 108 – ἐμ. [13]ἐπ'ἐμὲ ὄχλον G
13 timore percus(s)us (a me repercusus *Sang*)] φοβηθείς 19 93 108 – φοβηθῶ καί G

---

[11] Ueber den Lukian–Text von Esdr–Neh vgl. L. PIROT in *Biblica* 2, 1921, 356–360.

14 deus meus] ὁ θεός G – + μου 19 93 108
secundum opera] κατὰ τὰ ἔργα 19 93 108 – ὡς τὰ ποιήματα G
15 mensis Elul] μηνὸς ἀλουλ 93 μ. ἀλλουα 19 108 ἐλουλ μ. *plu*
et (duobus)] καί B S 19 55 93 108 Got – *om* A N *rell*
16 (inimici nostri) omnes] + πάντες 19 93 108 Got
17 Iudeis] τῶν Ἰουδαίων 19 93 108 – Ἰουδα G
18 Ionan] Ἰωναν B 19 55 93 108 – Ἰωναθαν *multi*
19 quae utilia erant ei dicebant in conspectu meo] γε τὰ συμφέροντα αὐτῷ (αὐτοῦ 19) ἔλεγον (–γεν 19 108) ἐνώπιόν μου 19 93 108 Got – καὶ τοὺς λόγους αὐτοῦ ἦσαν λέγοντες πρός με G
adferebant] ἐξέφερον 19 93 108 Got – ἦσαν ἐκφέροντες G
7, 1 inposui] ἐπέστησα 19 93 108 – ἔστησα G
cantatores] ᾠδοί 19 93 109 Got – ᾄδοντες G
2 verax] ὡς ἀνὴρ ἀληθής G – ὡς *om* 19 93 108 Got
3 usque sol oriatur] ἕως ἀνατείλῃ ὁ ἥλιος 19 93 108 Got – ἕως ἅμα τῷ ἡλίῳ G
5 congregavi] συνήθροισα 19 93 108 – συνῆξα G
adgregacionem (*leg.* ad congregacionem ?) generis] εἰς γενεαλογίαν 19 108 γενεολ. 93 – εἰς συνοδίας G
genealog(i)ae] γενεαλογίας 19 108 γενεολ. 93 – συνοδίας G
eorum qui ascenderunt] τῶν ἀναβάντων 19 93 108– οἱ ἀνέβησαν G
9, 19 multis]] πολλοῖς B S 19 55 93 108 – μεγάλοις A *rell*
21 annis] ἔτεσι 19 93 108 – ἔτη G
nullo indiguerunt] καὶ οὐκ ἐδεήθησαν (ἐπεδεήθ. 19 108) ῥήματος 19 93 108 – οὐχ ὑστέρησας G
calciamenta eorum non sunt disrupta et pedes eorum non intumuerunt] τὰ ὑποδήματα αὐτῶν οὐ διερράγησαν καὶ οἱ πόδες αὐτῶν οὐκ ἐτυλώθησαν 19 108; πόδες α. ο. διερράγησαν B 55; οἱ πόδες α. ουκ ἐτυλώθησαν 93; τὰ (*add* S) ὑποδήματα α. οὐ διερρ. *rell*
22 et (div.)] καί B 19 93 108 – *om* A S *rell*
per singulas personas] εἰς πρόσωπον 19 93 108 – *om* G
Bassannitidis] τῆς βασσαν 19 93 τῆς βασαν 108 – τοῦ β. *multi*
23 et ingressi possiderunt et introierunt filii] τοῦ εἰσελθεῖν καὶ κληρονομῆσαι καὶ εἰσῆλθον οἱ υἱοὶ αὐτῶν 19 93 108 – *om* G
terram] τὴν γῆν 19 93 108 – αὐτήν G
25 civitates excelsas et munitas et terram plurimam] πόλεις ὑψηλάς G; πόλεις ὀχυρὰς καὶ γῆν πίονα 19 93 108; die Vorlage von *Lat* las wohl πλείονα. Hier ist erst die Lesart von G, dann die lukianische übersetzt.
26 inritaverunt te] παρεπίκραναν 19 93 108 – ἠλάλαξαν B S[a] ἤλλαξαν *rell*
27 de caelo audisti eos] ἤκουσας αὐτῶν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ σου 19 93 108 – ἐξ οὐρανοῦ σου ἤκουσας G
28 statim ut quieverunt de manu opprimencium eos] ἀνεπαύοντο ἀπὸ τῆς θλίψεως 19 93 108 – ἀνεπαύοντο G. Falls Benützung des Lukian-Textes und nicht eine Umgestaltung nach V. 27 vorliegt, wäre doch die freiere Uebersetzung durch Anlehnung an letzteren zu erklären.
29 ipsi autem spreverunt] αὐτοὶ δὲ ὑπερηφανεύσαντο 19 93 108 121 – *om* G
non exaudierunt precepta] οὐκ ἤκουσαν τῶν ἐντολῶν 19 93 108 – ὁ. ἠ. ἀλλὰ ἐν ταῖς ἐντολαῖς (ἐν ταῖς *om* B) G
Dazu Lucifer Calar. ed. Hartel p. 239:

2, 20 prosperavit] κατευθίνει, 19 93 108 – εὐοδώσει G
surgemus et] ἀναστησόμεθα 19 93 108 121 – *om* G
vobis autem] ὑμῖν δέ 19 93 108 121 – καὶ ὑμῖν G
4, 5 ... iniquitatem ipsorum et peccata eorum a facie tua non deleantur ...] τὴν ἀνομίαν αὐτῶν καὶ ἡ ἁμαρτία αὐτῶν ἐκ προσώπου σου μὴ ἐξαλειφθείη ... 19 93 108 – ἀνομίαν G
Liber de divinis scripturis (Ps.-Aug. Spec.) ed. Weihrich p. 538 und Contra Varimadum 1,58:
9, 6 virtutes] πάσας τὰς δυνάμεις 19 93 108 – πᾶσαν τὴν στάσιν G

Gemessen an der vollständigen Reihe der Eigenheiten des Lukian-Textes, stehen die Lukian-Lesarten hier gewissermassen nesterweise zusammen, indem z. B. von 6, 11 Ende – 14 Anf.; 6, 18 Ende – 7, 3 Anf.; 9, 21 Mitte – 23 der Text fast rein lukianisch ist, während er in den anderen Teilen vorwiegend dem Textus receptus folgt. Das Zitat bei Cyprian liegt ausserhalb einer solchen Anhäufung von Lukian-Lesarten, sodass es uns versagt ist festzustellen, ob der Text, den Lukian las, schon ebenso gesättigt war mit lukianischem oder vielmehr protolukianischem Charakter. Dass in 9, 25 neben die Lesart von G jene Lukians tritt, würd eher dafür sprechen, dass ein altlateinischer Text, wohl auf alter LXX-Grundlage, Retuschen nach einem Lukian-Text erfahren hat [12]. Im ganzen aber ist anzuerkennen, dass der in *Sang* vorliegende Wortlaut dem hebräischen Text sowie der Vulgata [13] inhaltlich viel näher steht als der LXX und zwar einerseits durch Heranziehung von Lukian-Lesarten, die den Urtext genauer wiedergeben, wie andererseits durch Vermeidung solcher lukianischer Lesarten, die sich von ihm willkürlich entfernen (z. B. 6, 14). Hier ist auch die Namensform Oreuche (6,18) zu beachten, die dem hebräischen אֶרַח ähnlicher ist als dem griechischen Ἡραε und seinen Varianten (ἠίρα 19 93 108) [14]. Daher glaube ich die Möglichkeit andeuten zu müssen, dass die in Sang vorliegende Uebersetzung bei ihrem hohen Alter auf einen anderen vorlukianischen griechischen Text zurückgeht, der zwar

[12] Wie dies L. Dieu für die altlateinischen Texte der Königsbücher darstellen konnte, *Revue biblique*, N. S. 16, 1919, S. 372–403.

[13] Gelegentlicher Gleichlaut mit der Vulgata, besonders 7, 6 *et reversi – Iudeam* (*vir*) *quisque* (*unusquisque Vg*) – *suam*; 9, 26 *qui – te*; 9, 29 *et – tuam*; 9, 30 *super – tuo* reicht weder hin, um eine Revision von *Sang* nach der Vulgata noch um eine Benützung eines altlateinischen Textes wie *Sang* durch Hieronymus zu beweisen.

[14] s. a. unten zu 6, 13.

der LXX nahesteht, aber dem Hebräischen in stärkerem Masse gerecht wird, und das könnte wohl nur Theodotion sein, dessen Uebersetzung von Esdr–Neh bis auf das kleinste Fragment verloren ist, soweit nicht etwa Lukian sie in seiner Rezension verwertet hat. Klärung dieser Frage ist höchstens aus der Krakauer Handschrift zu erwarten, deren Untersuchung ich darum nochmals dringend empfehlen möchte.

Auch die Auswertung der Zitate bei kirchlichen Schriftstellern für eine Geschichte des altlateinischen Nehemias-Textes ist nur teilweise möglich, solange der Cracoviensis nicht untersucht ist. Jetzt lässt sich Folgendes skizzieren. Die Uebersetzung reicht mindestens bis in die erste Hälfte des III. Jahrhunderts hinauf. Cyprian las 9,26 fast in dem Wortlaut von *Sang* (*desciverunt*, *obtestabantur*); aus Cyprian übernahm Lactanz das Zitat (Div. inst. 4,11). Ob eine flüchtige stilistische Revision, von der Spuren erkennbar zu sein scheinen, schon vorher erfolgt war, ob die Lukian–Bestandteile, die *Sang* zeigt, der Urübersetzung angehörten oder erst in der ersten Hälfte des IV. Jahrhunderts in den Text kamen, ist vorläufig nicht zu entscheiden. Jedenfalls sind beide Charakteristika in den Zitaten (2, 20; 3, 3; 4, 3–5) bei Lucifer von Cagliari anzutreffen, die er *in secundo libro Esdrae* überschreibt. Im Anonymus contra Varimadum (3, 19) erscheint 9, 20 gegenüber Sang vereinfacht: *Spiritum tuum bonum dedisti eis* [15]. Derselbe zitiert (1, 58) den Vers 9, 6, ebenso der Liber de divinis scripturis, der im V. Jahrhundert, wohl in Spanien, entstanden ist (p. 359 ed. Weihrich); sie weichen zwar voneinander ab, geben aber die gleiche Lukian–Lesart wieder. Von den Lesarten, die der Kompilator eines Bibelglossars im VIII. oder IX. Jahrhundert seinem altlateinischen Texte entnahm, stimmt die einzige, die auch in den Fragmenten vorkommt (7, 5), wörtlich mit *Sang* überein. Nach diesem Ueberblick scheint es, dass der Text des wenig zitierten und wohl auch weniger gelesenen und erklärten Buches verhältnismässig geringen Veränderungen unterworfen gewesen ist. Als die Uebersetzung entstand, wurden I. Esdras und Nehemias vielfach noch als ein Buch gerechnet, ob sie auch zusammen übertragen wurden, bleibt offen [16].

---

[15] Der Vers auch in Hieronymus' Uebersetzung von Didymus de spiritu sancto 53, unabhängig von *Sang* und *Vg*.

[16] Das alte Bibelglossar hebt drei altlateinische Lesarten aus I. Esdr. aus, De Bruyne, a. a. O., S. 119.

6, 11–7, 6

Gallen 722, p. 261 qualis ego sum fuit. et quis est sicut ego uir qui ingre
diatur templum et uiuat. non introibo [12]et cogno
ui quoniam deus non misit illum quia profetiae huius
sermo non erat aduersus me. sed tobias et sa
raballas mercide conduxerunt [13]quia uenalis
erat ut a me repercusus sic faciam et peccem et
sim apud illos nominis mali ut exprobrent mihi
[14]memento mei deus meus causa tobiae et sara
ballae secundum opera ipsorum. et touadiae pro
fhetae et ceterorum sacerdotum qui terrebant me
[15]et consummati sunt muri quinta et uocissima
die mensis elul .l. et duobus diebus. [16]Et factum est
ut audierunt inimici nostri. omnes et timuerunt uni
uersae gentes quae sunt in circuitu nostro. et in
grauit timor magnus ante oculos eorum et cog
nouerunt quia a deo nostro factum est ut opus hoc con
summaretur [17]et in illis diebus multis hono
reussis iudeis aepistolae. ibant.
ad tobiam et tobiae. ueniebant. ad illos
[18]quia multi a iuda coniurauerunt cum ipso
quia gener fuit sechenae filii oreuche et io
nan filius illius accipe filiam. mesu
lar filii barachię uxorem [19]et quae uti
lia erant ei dicebant in conspectu meo
et sermones meos adferebant ad illum;
p. 262 Et aepistolas misit tobias terrere me [7,1]et con
tigit mox aedificare muros et inposui ual
uas. Et recogniti sunt ianuatores et can
tatores et leuite [2]principi annaniae fra
tri meo et annaniae principe oppidi in hie
rusalem quia ipse uerax et timens deum
prae multis [3]et dixi eis non aperiantur porte hie
rusalem usque sol oriatur et oppilentur et ipsis
etiam nunc uilantibus portae cludantur et o
pilentur Et constitui uigilias ex eis qui ha
bitabant in hierusalem uir quisque suis excubis
et uir contra domum in domu sua [4]et ciuitas
latę defusa et magna et populus exiguus
in illa erat et non sunt domus aedificatę
[5]Et dedit deus in cor meum et congregaui ho
norosos et principes et populum adgregaci

onem generis et inueni librum
genelogae eorum qui ascenderunt
primis temporibus et inueni scriptum
in eo. [6]Et hii sunt
regionis filii qui ex captiuitatem as
cenderunt illius transmigracionis
quam transmigrauit nabocodono
sor rex babilonis. et reuersi sunt in hie
rusalem in iudeam uir quisque in ciuitatem suam.

11 qualis – ego uir (ἀνήρ B N S* *plu*) + οἶος ἐγὼ φεύξεται ἢ τὶς οἶος (+ ἐγώ $S^{c.a}$ 243 248) ἀνήρ A $S^{c.a}$ *rell* 12 quia – sed] Negation und adversative Wendung fehlen griech. 13 quia uenalis erat] לְמַעַן שָׂכוּר acceperat enim pretium *Vg*; bei Brooke McLean fehlt eine Entsprechung im Griechischen a me repercusus] *leg.* timore percussus 14 sacerdotum] τῶν ἱερέων B N S* 55 τῶν προφητῶν *rell* 17 <a> multis] ἀπὸ πολλῶν 18 oreuche] ῾Ηραε *etc* (אָרַח).

2 principi] *leg.* praecipi] καὶ (*om* 44) ἐνετειλάμην 2 quia ipse uerax] ὅτι αὐτὸς ὡς ἀνὴρ ἀληθής 3 et oppilentur 1° Dublette 3 et uir contra domum in domu sua] καὶ ἀνὴρ ἀπέναντι οἰκίας αὐτοῦ 5 adgregacionem generis] *leg.* ad congregacionem generis?] εἰς γενεαλογίαν (γενεολ. 93) 19 93 108 6 <et> in iudeam] καὶ εἰς ᾿Ιουδα

9, 18–30

p. 259 magnas [19]et tu pietatibus tuis multis non dereliquis
ti eos in solitudine columna nubis non deuersisti
ab eis inter diem deducere eos in itenere et colum
na ignis nocte inluminare ipsos et uiam qua iter
fecerunt [20]et spiritum illum bonum tuum dedisti ut insinu
ares eis intellectum tuum et mannam non defrau
dasti eis ex ore ipsorum et aquam dedisti eis ad
ipsorum sitim [21] et xl annis aluisti eos in solitudine
nullo indiguerunt. uestimenta eorum non sunt fac
ta uetera. et calciamenta eorum non sunt dis
rupta. et pedes eorum non intumuerunt. [22] Et
tradisti eis regna et populos et diuisisti eis
per singulas personas et possederunt terram
sion. regis esseborum. et og. regis bassannitidis.
[23]et filios eorum multiplicasti tamquam stellas
caeli et introduxisti eos in terram quam dedisti
patribus eorum. Et ingressi possiderunt et in
troierunt filii et possiderunt terram. [24]et obstru
isti in conspectu eorum eos qui inhabitabant
terram channaneorum. Et tradidisti fi

lios eorum. in manibus illorum et reges eorum
et populos eiusdem terrę ut facerent eis
prout placeret in conspectu ipsorum. [25]Et occu
pauerunt ciuitates excelsas. et munitas
et terram plurimam et possederunt domus
p. 260 plenas omnibus bonis locus inclusos uineas
et olivueta. et omne lignum satium ad multitudinem
et permanducauerunt et saturati sunt et diliciis
habundauerunt ex tua bonitate illa magna [26]et
inritauerunt te et discesserunt a te. et abiecerunt
legem tuam post dorsum suum et proflhetas tuas inter
fecerunt qui contestabantur eos ut reuerteren
tur ad te, Excercuerunt inritacionem magnam
[27]et tradidisti illos in manum conflictencium eos et opprae
serunt eos et clamauerunt ad te tempore adflic
cionis suae, et tu de caelo audisti eos et illis pieta
tibus tuis magnis praestitisti eis salutem et fecisti
eos saluos de manu obterrencium eos [28]et statim ut qui
euerunt de manu opprimencium eos reuersi sunt. ut
facerent quod malum est in conspectu tuo. Et reli
quisţi eos in manus inimicorum eorum. et dominati sunt
eorum et iterum clamauerunt. et tu de cęlo audisti
et liberasti eos pietatibus multis temporibus [29]et
contestatus es eos ut reuerterentur ad legem
tuam ipsi autem spreuerunt et non exaudierunt precep
ta tua; Et in tuis iudicis peccauerunt quae fa
ciens homo uiuit in eis; et dederunt dorsum suum
et indurauerunt ceruicem suam [30]et adquieuisti super
eos annos multos. et contestatus es eos in spiritu
tuo in manu profetarum tuorum et non obaudierunt

19 inluminare – fecerunt] φωτίζειν αὐτοῖς τὴν ὁδόν, ἐν ᾗ πορεύσονται ἐν αὐτῇ 20 ut – non] συνετίσαι αὐτοὺς καὶ τὸ μάννα σου οὐκ 21 nullo . .] καὶ οὐκ . . . (Lukian) 22 Sion regis esseborum] σηων B S* + βασιλέως ἐσεβων A Sc.a *rell* et (og)] καὶ τήν *B* (+ γῆν A S *rell*) 23 dedisti] *leg.* dixisti ?] εἶπας 24 filios eorum] ohne Grundlage im Griech. und Hebr.; eiusdem] ebenso. 25 locus] *leg.* lacus καὶ ἐλιπάνθησαν übergangen 26 <et> exercuerunt] καὶ ἐποίησαν 28 eorum [1o] *corr. ex* eos eos *erasum post* audisti 29 dorsum suum] νῶτον ἀπειθοῦντα indurauerunt ceruicem suam] Wortstellung wie in *S* καὶ οὐκ ἤκουσαν übergangen

III.

Dan. 3, 1. 4. 5. 56

Der Karlsruher irische Priscian aus dem IX. Jahrhundert, MS. Aug. CXXXII[17], ist z. T. über Palimpseste geschrieben. Wie schwache Schriftspuren erkennen lassen, sind die Doppelblätter 86–97, 91–92, 98–107, 99–106, 101–104, 102–103 ein und derselben Handschrift entnommen, in der sie gleichfalls Doppelblätter bildeten. Auf der Seite standen anscheinend 18 Zeilen (Schriftspiegel mindestens 270 × 190 mm.); die Schrift ist irische Halbunziale etwa des VIII. Jahrhunderts. Die zunächst erkannten Reste gehören sämtlich dem 3. Kapitel einer lateinischen Uebertragung des Buches Daniel an; zugrunde liegt der Theodotion–Text.

Fol. 101 v Z. 3 . . .] *n regione babilonis*. . . (3 ,1) (ἐν χώρᾳ Βαβυλῶνος Theodot.; . . . χώρας βαβιλωνίας LXX. . . *provinciae Babylonis Vg*)
Z. 11 . . . *lingue* (3, 4) (*linguis Vg*)
Z. 12 . . . *uocem tubae* . . . (3, 5) (*sonitum tubae Vg*)

Das Doppelblatt 102–103 war das mittlere einer Lage:

Fol. 102 v letzte Z.: *& laudabilis & gloriosus* (3, 56)
Fol. 103 r ist an zahlreichen Zeilenanfängen ein vergrössertes *b* zu erkennen, das offenbar zu den *Benedicite* des *Hymnus trium puerorum* (3, 57 ff.) gehört, ebenso zweimal erkennbares *dn̄i dn̄m* (*Domini Domino Vg*).

Die Hoffnung, durch Palimpsestphotographie wesentlich mehr von dem Texte zu gewinnen, ist nicht eben gross.

IV.

Mt 20, 15. 19. 20; 26, 59–69. 74. 75; 27, 3. 4. 8. 12 (*n*).

Zu den ältesten Vertretern der europäischen Gruppe unter den altlateinischen Evangelienhandschriften gehört der bruchstückhafte Sangallensis (*n*)[18]. Insgesamt sind von der schönen Unzial-

[17] Ueber die Hs. vgl. A. Holder, *Die Reichenauer Hss.*, 1 (Leipzig 1906), S. 325 ff.; J. F. Kenney, *The Sources for the early History of Ireland*, 1 (New York 1929), S. 675.

[18] Literatur über die Hs. bei L. Traube, *Vorlesungen und Abhandlungen*, 1, hrsg. v. P. Lehmann, München 1909, S. 188. Der Text zuletzt bei A. Jülicher,

handschrift des V. Jahrhunderts 18 z. T. unvollständige Blätter wieder zutage gekommen, in der Stiftsbibliothek (14), der Vadianischen Bibliothek (2) und in Chur (2), die letzteren zunächst mit eigener Sigle *a* 2 genannt, bis von Corssen die Zugehörigkeit zu den übrigen erkannt wurde.

In der alten Handschrift stand Mc wohl an letzter Stelle, und so ist die Vermutung ausgesprochen worden, dass auch ein Blatt mit dem Schluss des Mc (St. Gallen 1394, pp. 91–2, in Unziale saec. VI–VII, Sigle *o*), das mit der Hauptmasse der Fragmente vereinigt ist und textlich unmittelbar an das letzte aus Mc erhaltene Blatt von *n* anschliesst, dem Codex angehört habe, als Ersatz für dessen verloren gegangenes Schlussblatt. Tatsächlich ist dieses Blatt in Grösse, Kolumnen–und Zeileneinteilung so genau dem ursprünglichen *n* nachgebildet worden, dass ich nicht den geringsten Zweifel an dieser Zugehörigkeit hege, zumal auch die Erhaltungsumstände dieselben sind [19]. Die Feststellung der alten Einheit von *n* und *o* ist wichtig für die Geschichte des Codex.

Denn auf der von Text freien Rückseite des Blattes *o* stehen Einträge aus mehreren Jahrhunderten, eine wahre Musterkarte von Schriften: Halbkursive saec. VII, Kuriale saec. VIII, kursive Minuskel saec. VIII, Minuskel saec. VIII–IX und IX, ein Chrismon und, am unteren Rande kopfständig, abgerieben und z. T. von Flecken verdeckt, zwei Zeilen italienischer Silbentachygraphie. Zu den jüngsten Einträgen gehören die althochdeutschen Glossen [20], die ebenso wie die Schrift einer Federprobe saec. VIII² auf p. 82 beweisen, dass sich die Handschrift damals auf deutschschweizer Gebiet befand. Vorher, aber noch im VIII. Jahrhundert, hat sie im Verbreitungsgebiet der kurialen Schrift [21], also einer nicht genau zu umschreibenden Zone mit Rom im Mittelpunkt, gelegen. Der Eintrag in dieser Schrift ist anmehreren Stellen wegen Reagensflecken schlecht zu lesen und am rechten Rande durch Beschneiden verletzt:

Itala, Das N. T. in altlateinischer Ueberlieferung, hrsg. v. W. Matzkow, Berlin 1938 ff.

[19] Die in *Old-Latin Biblical Texts*, 2, London 1881, p. CCV festgestellten Abweichungen im textlichen Verhalten berühren die äussere Zusammengehörigkeit nicht.

[20] E. Steinmeyer, *Die althochdeutschen Glossen*, 4, Berlin 1898, S. 461.

[21] Ueber die Kuriale vgl. L. Schiaparelli in *Archivio storico italiano*, ser. 7, 6, 1926, S. 165 ff.

† *In n̄ dn̄i dī saluā Ihū xp̄i rerum Inuentareum* ‹ › | *mon̄ sc̄ae dī genetricis q a camell* (l^2 zur Suspension durchkreuzt) *necnon et beatorum I‹oh̄›* | (*baptiste atque* durchstrichen) *euuangelistae atque baptistae* | *factus . . . . estet* (?) *a dn̄ gregorio ab̄ et apostolici summi ‹ponti ?›* | *fici et. . . . . . ertio* (?) *papae factum per d*(unten durchkreuzt) . . . . *ab* (*b* unten durchkreuzt) (die Punkte entsprechen ungefähr der Zahl der unleserlichen Buchstaben).

Die Bezeichnung *monasterium S. Dei genetricis quae a Camellaria necnon et beatorum Iohannis Ev. atque Bapt.* für das römische Kloster in Aracoeli ist neu, erklärt sich aber daraus, dass in unmittelbarer Nähe des Klosters, etwa in der Richtung auf die Nordecke des Forum Romanum hin die noch nicht sicher fixierte Camellaria lag [22]. Die Notiz, wie erwähnt aus dem VIII. Jahrhundert, gehört zu den frühesten Bezeugungen des Klosters, das sonst als *monasterium S. Mariae et S. Iohannis Baptistae in Capitolio* genannt wird. Wir erfahren aus ihr den Namen eines Abtes Gregorius, der anscheinend eine Funktion in der päpstlichen Beamtenschaft bekleidete, und, dass das Kloster auch den Evangelisten Johannes zum Patron hatte. Für die Provenienz der Handschrift hat die Eintragung trotz ihrer Unvollständigkeit volle Beweiskraft.

Von der alten Handschrift *n* aber ergab eine Durchsicht des gesamten St. Galler Handschriftenbestandes noch zwei neue Fragmente, ebenso wie sie andere wertvolle Bruchstücke, darunter die folgende Nr. V ans Licht brachte. Ein drittes ist zu unbestimmter Zeit, jedenfalls nach der Veröffentlichung in den Old-Latin Biblical Texts ausgelöst worden. Die drei Stücke sind jetzt ebenfalls in MS. 1394 aufgenommen (an p. 63).

a) Ein 36 mm hohes, 52 mm breites Stück, das fol. 5 (Old-Lat. Bibl. T. 2, p. 61) an der unteren äusseren Ecke ergänzt. Teile von Mt 20, 15 und 19–20. Aus Cod. 14 gelöst.

b) Zwei Längsstreifen, 315 mm hoch und zusammen 59–77 mm breit. Sie bilden die bisher fehlende äussere Kolumne von fol. 7 (a. a. O., S. 63) fast vollständig. Mt. 26, 59–69. Aus Cod. 205 gelöst.

c) Ein bis 55 mm hoher, 368 mm breiter Streifen vom oberen

---

22 Vgl. die Erörterung bei H. Jordan, *Topographie der Stadt Rom im Alterthum*, 2, Berlin 1871, S. 457 ff.

Rand eines Doppelblattes. Das erste Blatt (Bl. 7 *bis*) folgt unmittelbar auf das nunmehr wiederhergestellte Bl. 7. Teile von Mt 26, 74–5; 27, 3–4. 8. 12. Vom Gegenblatt sind nur Ueberreste der Seitenüberschriften erhalten: *r* *MA<TTHEUM>*, *v* *<SEC>UND*. Der Fundort ist nicht vermerkt.

Um die enge Verwandtschaft zwischen *n* und dem Vercellensis (*a*) hervorzuheben, beschränke ich den Apparat auf die Abweichungen in *a* sowie die Uebereinstimmungen mit anderen Altlateinern der europäischen Gruppe gegen *a*.

a

fol. 5 *v* rechte Kol.

20, 15

. . . <aut non licet>
mihi|<quod volo fa>
cere|in meis an oc<u>
lus tu|us nequa es<t>
quia|ego bonus s<um>

fol. 5 *r* linke Kol.

20, 19

. . . <et crucifi>|gent et
<t>ertia die res|urget.
[20]<T>unc accessit|ad eū
mater fil<i>o|rum

15 <de ?> meis *a*, in meis *d h*, *om aur b ff*[2] *g*[1] *l*

b

fol. 7 *r* rechte Kol.

26, 60–64

([60] et non invenerunt cum multi
falsi testes accesserunt non in-)
uenerunt exitum re<i>
postea autem uene
runt duo falsi teste<s>
[61]et dixerunt hic dixi<t>
possum destruere
<t>emplum dei et in
<t>ribus diebus aedi
<f>icare illut [62]et cum
<s>urrexisset prin
<c>eps sacerdotum di
<x>it illi non respon

<d>ens ad ea quae ad
<u>ersus te testifican
<t>ur [63]. ih̄s. autem tace
<b>at et respondens
<p>rinceps sacerdo
<t>um dixit ei adiuro
<te> per dm̄ uiuum
<u>t dicas nobis si tu
<e>s .xp̄s. filius dī. [64]ait
<i>h̄s. tu dixisti ueru<m>
<t>amen dico uobis
<a>modo uidebiti<s>
<fi>lium hominis <se>

fol. 7 *v* linke Kol.

26, 64–69

dentem ad dextra<m>
uirtutis et uenien
tem cum nubibus
caeli [65]tunc princep<s>
sacerdotum scidi<t>
uestimenta sua di
cens plasphemau<it>
quid adhuc testib<us>
indigemus ecce n<unc>
audistis blasphem<i>
am [66]quid uobis uid<e>
tur ad illi respon<de>
runt universi et <di>
xerunt reus est m<or>
tis [67]tunc expu<e>
runt in faciem eiu<s>
et colaphis eum c<e>
ciderunt alii au<tem>
palmas in faciem
ei dederunt [68]dice<n>
<t>es profetiza no<bis>
xp̄e quis est qui te
percussit
[69]<pet>rus autem sede
(bat foris in atrio)

61 illud *a* 62 respondes *a* quae hi adv. *a* hi *om l* 64 dexteram *a* dextram *b* ff^2 *q* 65 sa[cerdotum – blas]phemiam *lac. in a* scidit *aur b d* ff^1 ff^2 g^1 *l* plasphemavit *b l* ind. test. *h* egemus (egimus *l*) test. *aur b c f* ff^1 ff^2 g^1 *l q* blasph. *aur c* ff^1 g^1 *h l* 67 colaphis – dederunt] colafos dederunt ei *a* colaphis (colafis *h*) eum ceciderunt *aur b c f* g^1 *h l q* alii – dederunt *aur c f* ff^1 *l q* (*Vg*) 69 *lac. in a* autem *h* r^1] uero *rell*

c

fol. 7 *bis r*

26, 74 27, 3

mattheum KZ

<gallus canta>uit [75]et re
<cordatus est petr>us
. . . .
<principibus sacerdo>||
tum e senioribus
[4]dicens pecca<ui . . .>
. . . .
<[8]. . . ager san>||

KZ *numerus rubeus* || 74 recordatus *a aur f* ff^1 g^1 *l Vg* rememoratus *b d* ff^2 *h q* r^1 4 e *corr. in* et, t *littera supra* –ni–o– *in* senioribus

fol. 7 *bis v*

27,8 27,12

secund.

guinis usque in ho
<diern>um diem
. . . .
<[12] . . . . se>||
nior<ibus nihil res>
po<ndit> . . .
. . . .

12 respondit *a aur c f* ff^1 g^1 *l Vg* respondebat *b d* ff^2 *h q* r^1

V.

Jo 11, 19. 20. 29. 30. 37. 38 (*p*).

In demselben Bande der Old-Latin Biblical Texts [23] ist das in St. Gallen 1395, pp. 430–433 erhaltene Bruchstück eines Totenoffiziums in irischer Schrift saec. VIII neu herausgegeben worden [24]. Durch Wegfall eines Streifens vom oberen Rande des Doppelblattes [25] war das Evangelium (Jo 11, 14 ff., die Lazarusperikope) an drei Stellen unterbrochen. Von dem fehlenden Stück fand sich wenigstens der unmittelbar an das grössere Fragment anschliessende Streifen in St. Gallen 47, wo er als Fals für das abgeschnittene und wieder angenähte Bl. 96–7 diente. Da er oben unregelmässig zugeschnitten und wie das schon veröffentlichte Fragment auch seitlich verkürzt ist, fehlen immer noch anderthalb Zeilen vom oberen Rand jeder Seite sowie einige Zeilenenden bezw. -anfänge; zum grösseren Teil aber sind die Lücken nun ausgefüllt oder können mit Sicherheit ergänzt werden. Das neugefundene Bruchstück wurde aus MS. 47 herausgenommen und in MS. 1395 eingeklebt. Die Blattgrösse betrug über 225 × 170 mm, der Schriftraum 207 × ca. 135 mm, zu 21 Zeilen.

Vor dem Evangelium sind auf dem nunmehr vervollständigten ersten Blatt der Schluss einer Oration und der Introitus (Ps. 64, 8 6. 2. 3) erhalten:

. . .in dn̄m ih̄m.;
Exaudi nos ds̄ salutaris noster, spes omnium finium terrae et in mari longe. Te decet dn̄e imnus ds̄ in Sion: et tibi redditur votum Hirusalem, Exaudi orationem meam, ad te omnis caro veniet.

Die Evangelienperikope (Sigle *p*) ist von den letzten Herausgebern als typisch irischer Text erkannt worden [26]); charakteristisch ist sein enges Zusammengehen mit dem Usserianus 1 (r^1), bemer-

[23] 2, S. 76–7; vgl. S. XXXIII, CCVI ff.

[24] Weitere Literatur bei J. F. Kenney, *The Sources for the early History of Ireland*, 1, New York 1929, S. 700.

[25] Im Druck a. a. O., S. 76–7 ist der Ausfall von vier Zeilen fälschlich unten angedeutet.

[26] a. a. O., S. CCVI ff.

kenswert eine gelegentliche Uebereinstimmung mit dem Codex Bezae (*d*). Auch die neuen Fragmente enthalten trotz ihres geringen Umfangs mehrere mit r^1 gemeinsame Lesarten, gegen die Mehrzahl der anderen Zeugen.

Jo 11, 19 ad mart‹ham et ? mariam sorores ? la›zari qui mortuus ‹erat ? . . .›] sorores ? – erat ? *erklärender Einschub*
20 igitur *p* r^1 *gat*
ut *p rel*] *om* r^1
quod *p* r^1
30 in monicipio *p*] in monumentum r^1 *statt des üblichen* in castellum *ist sicher Schreiberirrtum statt* in monicipium, *vgl.* v. 11 de monicipio r^1 (de castello *Vg etc.*)
in eo loco *p* r^1
quo obuiauerat *p*] quo obuiam erat r^1 (*daraus verschrieben ?*); ubi obuiauit *d*
38 ‹? int›ra semetipsum *p* r^1: intra semetipset ipsum *b* (Buchanan); intra se *a e*; in semetipsum *d*; in semetipso *Vg*

11, 19. 20 (vgl. a. a. O., p. 76)

(. . . [19] Multi autem a iudeis venerunt)||
fol. 1v ad mart‹ham et? mariam sorores ? la›
zari qui mortuus ‹erat? ut consola›
rentur eas de fratre suo. [20] Martha
igitur ut audiuit quod ihs uenit ob
(uiam uenit ei. . .)

am oberen Rande von erster Hand inuen: (*also mit Verweisungszeichen*) *überzählig ?*

11, 29. 30 (vgl. a. a. O., pp. 76–77)

(magister uenit et uocat te. [29] At illa)
fol. 2r (*eine Zeile abgeschnitten*)
‹uenit ?› ad eum [30] Non‹dum . . . uene›
rat ihs In monicipio sed era|‹t . . .›
in eo loco quo obuiauerat | ‹ei ? martha›
[31] iudei autem qui erant cum ea li | . . .

11, 38 (vgl. a. a. O., p. 77)

([36]. . . ecce quomodo amabat illum | [37]‹et ? dixe›
runt quidam ex eis. non po|‹terat?›)

fol. 2v *(eine Zeile abgeschnitten)*
<. . . . . morer>ctur [38] ih̄s . . .
<. . . ? int>|ra semetipsum. venit ad
<monumen>|tum. Erat autem spelonca
(<et lapis ?>| superpossitus ei . . .)

VI.

Hebr. 7, 8–26; 10, 23–39.

Durch die Forschungen von K. Th. Schäfer[27] ist gegen Harnacks[28] These, dass die Vulgata des Hebräerbriefs durch Verschmelzung der beiden altlateinischen Uebersetzungstypen *d* bezw. δ und *r*[29] entstanden sei, sichergestellt, dass *r*, die Uebersetzung des hl. Augustinus, aus der Entwicklung des Vulgatatextes auszuscheiden hat. Zwar ist das letzte Wort zur Erklärung der häufigen Berührungen zwischen Vulgata und *r*–Text, die für *r* sekundär sein müssen, noch nicht gesprochen, aber es steht fest, dass die Vulgata aus einem δ–Text erwuchs, der bereits hie und da durch erneute Heranziehung griechischer Handschriften Veränderungen erfahren hatte, ehe – ungewiss durch wen – eine abschliessende systematische Revision erfolgte.

Eine unbekannte Textform, die an diesem Wege der Entwicklung zur Vulgata liegt, enthält ein Fragment der Staatsbibliothek München. In der Mappe Clm 29055 *a* liegt unter z. T. noch unbestimmten Sermonesbruchstücken ein Doppelblatt aus einer altlateinischen Uebersetzung des Hebräerbriefs mit Kap. 7, 8–26 und 10, 23–39

---

[27] K. Th. Schaefer, *Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Uebersetzung des Hebräerbriefs* (*Römische Quartalschrift*, 23. Suppl.-heft), Freiburg i. Br. 1929; dazu A. Juelicher in *Theol. Literaturzeitung* 1931, S. 610–612.

[28] A. v. Harnack, *Studien zur Vulgata des Hebräerbriefs* (*Sitzungsber. d. Preuss. Akad. d. Wiss.* 1920, S. 179–201; um Harnacks *Retroversion des Hebräerbriefs nach der Vulgata* erweitert abgedr. in *Studien zur Geschichte des Neuen Testaments und der alten Kirche* 1 (*Arbeiten zur Kirchengeschichte* 19), Berlin u. Leipzig 1931, S. 191–234).

[29] Ueber *d* vgl. H. J. Vogels in *Amicitiae Corolla*. Fasciculus A. C. Clark dicatus, London 1933, S. 274–299 (mir nicht zugänglich). Ueber *r* vgl. D. De Bruyne, *Les Fragments de Freising* (*Collectanea Biblica latina*. 5), Rome 1921; ders. in *Miscellanea Agostiniana* 2, Roma 1931, S. 521 ff.; dazu K. Th. Schaefer in *Theol. Revue* 32, 1933, S. 190–192.

(*Mon*). Das Doppelblatt, jetzt am oberen Rande verstümmelt, ist das dritte von der Mitte einer Lage aus; die Handschrift mass ca. 230 × 150 mm (Schriftraum 187 × 115 mm zu 21 Zeilen). Die Schrift, aus dem Anfang des IX. Jahrhunderts, ist südostdeutsche Minuskel; ein Anhaltspunkt für die Provenienz ist nicht vorhanden. Der Text ist besser überliefert als in *d*, jedoch nicht fehlerfrei (s. besonders unten unter IV).

Die einzige, zunächst überraschende Uebereinstimmung von *Mon* und *r* allein, der Gräzismus *hoc–hoc* (τοῦτο μέν – τοῦτο δέ) 10, 33 erklärt sich nicht durch einen ursächlichen Zusammenhang mit *r*, sondern aus dem allgemeinen Charakter von *Mon*, sodass *r* bei unserem Versuch, den Ort von *Mon* zu bestimmen, füglich beiseitegelassen werden darf.

Die Zusammenstellung der Lesarten, die *Mon* mit *d* gegen *Vg* teilt (1), beweist deutlich die Zugehörigkeit von *Mon* zum Typ δ:

d Mon

7, 10 etc. Melchisedec
11 in illo (in illos *d*)
necesse est
14 manifestum (= griech.)
quoniam de Iuda
est
de sacerdotibus nihil
15 surgit
16 infatigabilis
17 in perpetuo
19 consummavit
autem
accedimus (accepimus *d*)
21 paenitebit (*om* eum)
in perpetuo
23 illi
24 in aeterno (et. *Mon*)
25 salvos facere (salv. – fac. *d*)
exorandum
10, 23 impreuaricabilem
est *om*

d Mon

10, 24 aspiciamus
amoris
25 consolamini
26 ultro
27 horribilis (horribis *d*)
29 inculcauerit
communem aestimauerit
30 reddam
32 igitur
33 facti
34 substantiae uestrae
scientes
meliorem (–re *d*) substantiam et manentem
35 libertatem
36 perseverantia (–tis *d*)
percipiatis
repromissionem
37 modicum donec
tardauit (*cum A F*)
38 nam iustus ex fide | mea

(Auch zwei kleine Schreibfehler haben *d* und *Mon* gemeinsam: 10, 26 notitia, 10, 29 spiritus).

Demgegenüber tritt *Mon* an folgenden Stellen gegen *d* auf die Seite von *Vg* (II):

	d	*Mon Vg*
7, 10	in utero	in lumbis
11	sacerdotem surgere	surgere sacerdotem (= griech.)
13	dicitur	dicuntur
16	mandatum carnis	mandati carnalis
19	quoniam nihil	nihil enim
20	*om*	alii (*praem* et *Mon*) – iureiurando
	sunt sacerdotes facti (= griech.)	sac. facti sunt
21	qui	cum
22	factus est sponsor (=griech.)	sponsor (sponso *Mon*) f. e.
23	ideo	idcirco
10, 25	tanto	et tanto
29	depraecauitur (*leg.* deputabitur ?) uindictae	mereri supplicia
30	nam scimus	scimus enim
34	consensistis	compassi (conp. *Mon*) estis
	expectastis	suscepistis
36	necesse est	necessaria est
	uoluntatem dei consummatam	u. d. facientes
37	ueniat	ueniet
38	et si	quod si
	subtrahent (–het ?)	subtraxerit
39	quidem	autem
	simus	sumus

Während I und II *Mon* einen Platz zwischen *d* und *Vg* zuweisen, enthüllt die folgende Zusammenstellung die Eigenart von *Mon* (III):

	d	*Mon*	*Vg*
7, 9	ὡς ἔπος εἰπεῖν		
	quemadmodum dicam	sicut uerbum dicere	ut ita dictum sit
10	eum	illi	ei
11	διὰ τῆς Λευιτικῆς ἱερωσύνης		
	per sacerdotio leuitarum	per leuitarum sacerdotium	per sac. leuiticum

	d	*Mon*	*Vg*
12	ἐξ ἀνάγκης		
	necesse est	ex necessitate	necesse est, ut
14	προσέσχηκεν τῷ θυσιαστηρίῳ		
	praesto fuit ad aram	presto fuit altario	altari praesto f.
18	ἀθέτησις μὲν γὰρ γίνεται		
	intermittitur igitur . . .	spretio enim fit . . .	reprobatio quidem fit . . .
	τὸ αὐτῆς ἀσθενές		
	suam infirmitatem	ipsius infirmitatem	inf. eius
20	καὶ καθ' ὅσον οὐ		
	nec quantum	et quando (*leg.* quanto) non	et quantum est non
22	κατὰ τοσοῦτο	(+ καί *plu*)	
	et ideo tanto	et ideo tanto et	in tantum
25	δι' αὐτοῦ		
	per ipsum	per se ipsum	per semetipsum
10, 23	τῆς ἐλπίδος τὴν ὁμολογίαν D	τὴν ὁμολ. τ. ἐλπ.	
	spei confessione	. . . spei	spei nostrae confessionem
25	καθὼς ἔθος τισίν		
	sicut et consuetudini quibusdam	sicut est consuetudini (secundum cons. *r*)	sicut consuetudinis est quibusdam
	βλέπετε		
	bides	uidetis	uideritis
26	post accepta notitia	post acceptum notitia	post acceptam notitiam
	περὶ ἁμαρτιῶν ἀπολείπεται θυσία		
	restat peccatis hostia offerre	pro peccatis restat hostia	relinquitur pro peccatis hostia
28	ἀθετήσας τις		
	cum enim quidam relique	spernens quidam	irritam quis faciens
	Mosi	Moysei	Moysi
30	κρίνει		κρινεῖ
	iudicat	iudicauit (*mit A F*)	iudicabit
31	φοβηρόν		
	horribilem autem est	horribile est autem	horrendum est
33	τοῦτο μὲν ὀνειδισμοῖς τε καὶ θλίψεσι θεατριζόμενοι, τοῦτο δέ		
	spectaculo inproperantium et angustia subiecti et	hoc quidem inproperiis et angustiis spectaculo obiecti hoc autem	et in altero quidem opprobriis et tribulationibus spectaculum facti in altero autem
34	δεσμοῖς	δεσμίοις	
	vinculis	vinculatis	vinctis

d	*Mon*	*Vg*
38 οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχή μου ἐν αὐτῷ		
non placebit animae meae in eo	non bene sentit anima mea de illo	non placebit animae meae
39 οὐκ ἐσμὲν ὑποστολῆς		
non simus per uestigium	non sumus apostoli	non sumus subtractionis filii

Das klare Ergebnis, das aus dieser Tabelle herausspringt, ist, dass *Mon*, unbestreitbar stärker als *d*, den engsten Anschluss an das Griechische sucht, selbst zum Nachteil, wie in 10, 39, wo irgend eine Verschreibung für ὑποστολῆς ein *apostoli* hervorgerufen hat. Ueberhaupt bleiben nur folgende fünf Stellen übrig, an denen *Mon* von der griechischen Wortfolge abgeht: 7, 13 *haec dicuntur* (mit *d Vg*), 15 *alius sacerdos* (mit *d Vg*), 20 *sacerdotes facti sunt* (mit *Vg*; *d* = *D*), 22 *sponsor* (*sponso Mon*) *factus est* (mit *Vg*; *d* = *D*), 10, 35 *magnam habet* (mit *d Vg*). Man sieht, wie *Vg* an Stellen wie 7, 18 *spretio enim fit* ... 10, 28 *spernens quidam*, und 10, 33 auf der strengeren Uebersetzung von *Mon* aufbauen konnte. Auch in 10, 39 *subtractionis filii Vg* ist das Abstractum vielleicht unter dem Einfluss des verfehlten *apostoli* von *Mon* durch *filii* gestützt worden. Dagegen verlangten unlateinische Wendungen aus sklavischer Uebertragung (z. B. 7, 9. 12; 10, 38) nach Korrekturen, und diese nähern sich z. T. wieder dem Wortlaut von *d*.

Endlich bleiben diejenigen Stellen zu prüfen, an denen *d* und *Vg* gegen *Mon* stehen (IV). In folgenden Fällen liegen verschiedene griechische Texte zugrunde (vgl. v. Soden):

d Vg	*Mon*
7, 9 Leui	Leuuis (Λευεις, Λευις)
14 Moyses (Moses *d*) locutus est (Μωυσῆς ἐλάλησεν)	locutus est Moyses (ἐλάλ. M.)
23 facti sunt (γεγονότες εισίν)	sunt facti (εἰσ. γεγ.)

Dazu vielleicht unter III : 7, 22 und

7, 15 manifestum est (= griech.)	manifestum (mit *r*).

Bei einer zweiten Gruppe handelt es sich um Fehler von *Mon*:

7, 15 similitudinem (ὁμοιότητα)	ordinem (τάξιν aus V. 11 und 17 eingedrungen, vielleicht schon in der griechischen Vorlage)
10, 25 appropinquantem (adpr. *d*)	adpropinquarem (propinquare *r*)
26 peccantibus	+ puto
35 uestram	nostram (verlesen aus einer Abkürzung)

Dazu vielleicht:

7, 11 quid	quod (o *einkorr.*)
25 in perpetuum	in perpetuo

Der schon berührten allgemeinen Tendenz von *Mon*, sich eng an das Griechische anzulehnen, entsprechen

7, 13 in quo	in quem (ἐφ'ὅν)
10, 34 uos habere	habere uos (= griech.)
10, 27 ignis aemulatio quae consumptura est	ign. aem. consumere incipientis (πυρὸς ζῆλος ἐσθίειν μέλλοντος)

Hier hält *Vg* entgegen der pedantischen Uebersetzung an der Fassung von *d* fest, die die grammatische Abhängigkeit ausser acht lässt (von Schäfer, S. 43 angeführt), vielleicht der Tradition zuliebe. In

7, 24 sempiternum	inpraevaricabile (mit Amb)

hat der Bearbeiter von *Vg* vielleicht die ältere Uebersetzung aufgenommen, um (wie in 10, 23) das ungebräuchliche Wort zu vermeiden. Auch

7, 9 decimatus est (δεδεκάτωται)	decimas dedit (mit Ambst)

wo *Mon* umschreibt, ist *Vg*, vielleicht unter dem Einfluss Augustins, zur Tradition zurückgekehrt.

Zieht man die Summe aus dieser Vergleichung und aus den bisherigen Beobachtungen, so ergibt sich Folgendes. Die Textform *Mon*, die zum Typ δ gehört, ist im ganzen sicher älter als *Vg*. Wenn sie Abänderungen nach *Vg* erfahren hat – wie bei der Wortfolge in wenigen Fällen möglich[30] –, so können diese nur von geringem Umfang gewesen sein, da seine Eigenart sonst durchaus erhalten ist. Diese besteht in einer pedantisch durchgeführden Anlehnung an des Griechische, die weit über die bei *d* beobachtete hinausgeht. Trotzdem kann *Mon* nicht etwa die nach Schäfer auf italischem Boden entstandene Urübersetzung des Typus sein oder auch nur dieser näherstehen als *d* es tut. War die Uebersetzung von ἐν τῇ ὀσφύϊ 7, 10 durch *in lumbis* (*Mon Vg*) einmal gefunden, so ist es nicht vorstellbar, dass sie nachträglich durch das törichte *in utero* (*d*) hätte ersetzt werden können. Das gleiche gilt von *compassi*

[30] Harnack hat die Umstellungen von *Mon Vg* in seine Retrove sion aufgenommen.

estis 10, 34 (*Mon Vg*; *consensistis d*), *suscepistis ib.* (*Mon Vg*; *expectastis d*), *voluntatem dei facientes* 10, 36 (*Mon Vg*; *v. d. consummatam d*) und einer Reihe anderer Stellen, die mit exakter Wiedergabe des Griechischen glatte Lesbarkeit im Lateinischen verbinden und so auch von der *Vg* übernommen wurden. Ueberhaupt sprechen nicht nur alle aus *Mon* in *Vg* herübergenommenen Lesarten (II) dafür, dass *Mon* diesseits von *d* steht, in einer Uebergangs–oder Durchgangsstellung zu *Vg*, sondern auch die oben hervorgehobenen Lesarten von *Mon*, die für die Fassung von *Vg* das Vorbild abgegeben haben.

Mir stellt sich nach allem die Natur von *Mon* in folgender Weise dar. Während δ bei geringer Selbständigkeit dem Griechischen gegenüber eine ungewandte, vielfach nachlässige Uebersetzung war[31], ist der Archetyp von *Mon* eine sorgfältige Revision dieses Textes, die möglichste Treue der Uebersetzung und engsten Anschluss an das Original bewusst erstrebt, – alles in allem eine ansehnliche Vorarbeit, die der Redaktor der Vulgata benützen konnte. Vielleicht hat man sich diesen Archetyp gleichfalls als lateinische Seite einer bilinguen Handschrift zu denken, die den Text in kleinste Teile von 1–2 Worten auseinanderbrach. Der für diese Revision benützte griechische Text war weder mit *D* noch mit der griechischen Vorlage von *Vg* identisch.

Neuerungen in δ–Text, die sich in der Vulgata wiederfinden, hat Schäfer bei Lucifer von Cagliari, Hilarius von Poitiers und am deutlichsten bei Ambrosius festgestellt[32], ja bei Ambrosius ausdrücklich von einer Uebergangsstufe zwischen δ und *Vg* gesprochen. Wie diese ausgesehen hat, davon kann *Mon* nun eine ungefähre Vorstellung geben. In 7,16 liest Ambrosius mit *Mon* und *Vg mandati carnalis*, während in 7, 25 er die *Vg*–Lesart *salvare*, *Mon* dagegen noch *salvos facere* hat. Die Lesart *impraevaricabile sacerdotium* 7, 24 von *Mon* (*sempiternum sac. d Vg*) ist überhaupt nur bei Ambrosins bezeugt. Ebenso erscheint beim Ambrosiaster 7,9 δεδεκάτωται als *decimas dedit*, wie allein in *Mon*; die Lesart *in lumbis* 7,10 haben beide mit *Vg* gemein. Die Beziehungen zwischen Ambrosius, Ambrosiaster und *Mon* geben auch einen ungefähren Anhalt für die zeitliche Ansetzung der Revision, deren Ergebnis *Mon* ist; sie wird ungefähr in das dritte Viertel des IV. Jahrhunderts fallen, vielleicht schon in die Jahre des Damasus (366–384).

---

31 Vgl. die Zusammenfassung bei Schäfer, S. 41.

32 a. a. O., S. 26.

7, 8–26.

fol. 1r quia uiuit. [9]et sicut uerbum dicere. propter
abraham et leuuis. qui decimas accepit
decimas dedit. [10]Adhuc enim in lumbis
patris erat. quando obuiauit illi melchi
sedec. [11] Si ergo consummatio per leuuita
rum. sacerdotium erat populus enim in illo
legem accepit. Quod adhuc necesse est
secundum ordinem melchisedec. Alium
surgere sacerdotem et non secundum
ordinem aaron dici. [12] Translato enim
sacerdotio ex necessitate et legis trans
latio fiat. [13] In quem enim haec dicuntur
de alia tribu est de qua nullus presto fuit
altario. [14] Manifestum enim quoniam de iuda
ortus est dn̄s n̄r in qua tribu de sacer
dotibus nihil locutus est moyses
[15]et amplius adhuc manifestum. si secun
dum ordinem melchisedec
Surgit alius sacerdos [16] qui non se
cundum legem mandati carnalis
factus est. sed secundum uirtutem
fol. 1v uite infatigabilis. [17] Contestatur enim. quoniam
tu es sacerdos in perpetuo secundum ordinem
melchisedec. [18] Spretio enim fit preceden
tis mandati propter ipsius infirmitatem
et inutilitatem. [19] Nihil enim consumma
uit. Lex introductio autem melioris spei
per quam accedimus ad deum. [20] Et quando
non sine iure iurando. et alii quidem
sine iure iurando sacerdotes facti sunt.
[21] Hic autem cum iure iurando per eum qui dixit
ad illum. Iurauit dn̄s et non penitebit
tu es sacerdos in perpetuo. [22] Et ideo tanto
et melioris testamenti sponso factus
est ih̄s. [23] Et illi quidem plures sunt facti
sacerdotes idcirco. quod morte prohibe
rentur permanere. [24] Hic autem eo quod ma
neat in eterno inpreuaricabile habet
sacerdotium [25] unde et saluos facere in
perpetuo potest accedentes per se ipsum

ad dn̄i semper uiuens ad exorandum
pro illis. [26] Talis enim nobis decebat

11 quod] o *add* m^1 d *deletum ante* dici 14 d *deletum ante* dn̄s 15 melchisedec *corr. ex* meelch. 20 quando] *leg.* quanto 22 sponso] *leg.* sponsor

10, 23–39

fol. 2r spei inpreuaricabilem. fidelis enim
qui repromisit [24] et aspiciamus inuicem
in prouocationem amoris et bonorum
operum [25] non deserentes collectionem nostram
sicut est consuetudini. Sed consolamini
et tanto magis quanto uidetis. Adpropin
quarem diem [26] Ultro enim puto nobis
post acceptum notitia ueritatis. Iam
non pro peccatis restat hostia. [27] Horribi
lis autem quedam expectatio iuditii
et ignis aemulatio consumere inci
pientis aduersarios [28] spernens quidam
legem moysei sine ulla miseratione
Duobus uel tribus testibus moritur
[29] quanto magis putatis deteriora
mereri supplicia. Qui filium dei in
culcauerit et sanguinem testamenti
communem aestimauerit in quo sancti
ficatus est et spiritus gratiae contume
liam fecerit [30] Scimus enim qui dixit
mihi uindictam ego reddam
fol. 2v et iterum. quia iudicauit dn̄s populum
suum. [31] Horribile est autem incidere in
manus dī uiuentis. [32] rememoramini
igitur pristinos dies in quibus inlumi
nati magnum certamen sustenuis
tis passionum. [33] Hoc quidem inproperiis
et angustiis spectaculo obiecti. Hoc autem
socii taliter conuersantium facti. [34] nam
et uinculatis conpassi estis. Et rapinam
substantiae uestrae cum gaudio suscepis
tis. Scientes habere uos meliorem sub
stantiam et manentem. [35] Nolite itaque
amittere libertatem nostram quae mag
nam habet remunerationem. [36] perseueran

tia enim uobis necessaria est. ut uolun
tatem dī facientes percipiatis repromissio
nem. 37 Adhuc enim modicum donec qui
uenturus est ueniet et non tardauit
38 Nam iustus ex fide mea uiuet quod
si subtraxerit se non bene sentit anima
mea de illo. 39 Nos autem non sumus apostoli

26 puto] *leg.* peccantibus? 35 nostram] *leg.* uestram

CHRISTINE MOHRMANN

QUELQUES TRAITS CARACTÉRISTIQUES DU LATIN DES CHRÉTIENS

Les faits d'ordre social et linguistique qui justifient l'hypothèse de l'existence d'une langue spéciale des chrétiens ont été discutés à plusieurs reprises et nous n'y reviendrons pas [1]. C'est ici que nous avons l'intention d'étudier quelques traits caractéristiques de cet idiome qui, pendant des siècles, a été la langue courante des chrétiens et qui a profondément influencé les langues de l'Europe nouvelle.

Que ces observations soient un humble hommage, offert à un prince de la sainte église qui a tant de mérites pour la science en général et particulièrement pour les problèmes qui touchent l'histoire du christianisme dès ses origines.

Les néologismes dans la langue spéciale des chrétiens.

La différenciation sociale, qui a fait naître la langue spéciale des chrétiens a stimulé d'une manière considérable les facultés créatrices qui sont propres à chaque communauté de parleurs. Il en résultait une différenciation linquistique, restreinte aux commencements, mais s'intensifiant de plus en plus et c'étaient surtout les néologismes d'ordre lexicologique, sémasiologique et syntaxique, qui donnaient à la langue des chrétiens son caractère spécial. Cette évolution s'est accomplie assez vite. L'opinion, formulée tant de fois, que Tertullien est le créateur du latin des chrétiens, résulte de l'observation

---

[1] Le lecteur intéressé peut trouver des données bibliographiques sur le phénomène du latin des chrétiens chez De Ghellinck, *Les études classiques* VIII (1939), p. 449 ss.; Mohrmann, *Aevum* XIII (1939), p. 339 ss.;

exacte que nous rencontrons chez cet auteur une langue de caractère chrétien déjà toute faite et bien consolidée. Mais cette différenciation linguistique n'est, pour la plus large part, pas l'oeuvre personnelle de Tertullien, comme Mgr. SCHRIJNEN l'a fait observer à juste titre [2]. Tertullien n'est pas l'inventeur de l'idiome des chrétiens, il en est plutôt un des premiers témoins. Il est le premier qui nous donne dans une oeuvre littéraire considérable une idée de cette langue spéciale qui s'est formée au sein des communautés chrétiennes. Or, ce ne sont pas en premier lieu les lettrés qui créent et transforment une langue; les parleurs ordinaires, les membres de la communauté linguistique sont les vrais inventeurs de la langue, dont se servent les lettrés d'une manière plus ou moins individuelle, l'adaptant à leur goût littéraire, l'appropriant à leurs besoins, mais se gardant toujours de ne pas trop s'éloigner de la langue courante.

Quand le christianisme faisait son entrée dans la société romaine, la doctrine nouvelle devait être formulée en latin. La langue, intermédiaire de la pensée humaine, devait s'adapter à cette tâche nouvelle. C'est ici que nous constatons une influence directe exercée par le christianisme sur la langue; et nous appelons les transformations linguistiques qui résultent du besoin d'exprimer les idées chrétiennes en latin par un terme, forgé par Mgr. SCHRIJNEN. « christianismes directs ».

Pendant les premiers siècles de notre ère beaucoup de mots nouveaux désignant des idées spécifiquement chrétiennes ont été formés: nous les appelons des « christianismes lexicologiques directs ». Parmi ces mots il y a bon nombre d'emprunts, pour la majeure partie des grécismes, mais aussi quelques hébraïsmes. Or, quand on tient compte du fait que le christianisme a été importé de l'orient par des missionnaires parlant le grec, que la langue officielle de l'église dans sa liturgie, ses actes etc. a été le grec pendant presque deux siècles, on est impressionné par la productivité de la communauté latine, qui – pour des idées importantes de la doctrine chrétienne – forgeait dès le commencement des expressions équivalentes dans la langue maternelle.

Les noms d'institutions ecclésiastiques, de la hiérarchie et en général des « choses » plus ou moins concrètes, qui ont été importées en occident avec le christianisme, sont le plus souvent d'origine

---

[2] V. p. ex. *Collectanea Schrijnen*. Nijmegen-Utrecht 1939, p. 350 s

grecque et jamais on ne les a remplacés par des mots indigènes[3]. C'est un procédé tout naturel: le peuple ne fait pas de distinction entre la « chose » et le nom: en adoptant la chose il emprunte le nom. Et la chose devenue une fois d'un usage courant, on ne sent pas le besoin de remplacer le nom par une expression de la langue maternelle.

Mais il y a certaines catégories d'idées qui, dès le commencement, ont été interprétées par des mots indigènes et il vaut la peine de se rendre compte, quelles sont les notions, qui ont trouvé une expression adéquate dans la langue maternelle. Il semble que la nature des notions soit décisive: il y a certaines catégories d'idées qui, de par leur nature, semblent requérir un mot indigène. Quoiqu'il ne soit pas possible d'expliquer tout, nous pouvons constater que les notions qui sont en relation étroite avec la doctrine chrétienne, qui désignent des éléments essentiels de l'idéologie chrétienne, ainsi que celles qui avaient une valeur affective, ont obtenu le plus souvent une interprétation latine. Un mot étranger suffisait pour désigner des choses plus ou moins concrètes, mais dès le moment qu'il y est question des vérités de la foi, de la doctrine chrétienne et de choses touchant le cœur, la langue étrangère reste en défaut et c'est la langue maternelle qui entre en scène.

Ceci est le cas pour tout le système de la rédemption et du salut. Presque tous les mots qui rentrent dans cette catégorie d'idées sont latins. Cette constatation est d'autant plus remarquable, que les recherches linguistiques et archéologiques donnent ici des résultats parallels. On a fait l'observation que l'art ancien des catacombes romaines est dominé par l'idée, se répétant partout, du salut de l'âme et de la rédemption. Cette idée est représentée sur les parois des catacombes aussi bien que sur les sarcophages chrétiens par bon nombre de symboles et d'images bibliques. C'est le symbole du pigeon, du paon, ce sont les images de Jonas, de Daniel, de Lazare et de tant d'autres qui se font toujours les interprètes de cette même idée. Ainsi l'évolution linguistique et l'évolution artistique montrent une parallélie remarquable: une même idée a inspiré l'art décoratif aussi bien que la langue à des créations originelles.

A côté du mot *salus* « salut de l'âme » on forgeait un mot spécifiquement chrétien: *salutare* qu'on trouve dans les textes chrétiens

---

[3] Ce sont des mots comme *ecclesia, apostolus, evangelium, baptisma, diaconus, episcopus, presbyter* et tant d'autres.

depuis l'Itala. C'est dans le même système qu'entrait *salvator* comme équivalent du gr. σωτήρ [4]. M. Salonius, dans son beau livre intitulé *Vitae Patrum* (Lund 1920), p. 177, a fait l'observation qu'on a évité de se servir du mot ancien *servator* « offenbar weil man für den neuen christlichen Begriff' der Heiland ' die gewöhnliche Bezeichnung der heidnischen Sprache nicht hat anwenden wollen ». Cette explication qui – à première vue – est bien séduisante, perd beaucoup de sa probabilité par l'exixtence d'innombrables « christianismes sémasiologiques », mots de la langue commune qui ont obtenu un sens spécifiquement chrétien [5]. Et, ce qui est plus, le mot *servator* avait dans la langue commune un sens assez indifférent, il était un mot peu important, qui ne saurait pas réveiller de scrupules. Il me semble que le substantif *servator*, qu'on trouve ça et là, mais qui n'a jamais été usuel, n'ait pu se maintenir à côté du groupement: *salus*, *salvus*, *salvare*. C'était *salvator*, se rangeant normalement dans ce groupement, qui était prédestiné à réussir, tandis que *servator*, forme isolée, était voué à disparaître. Les néologismes chrétiens se rangent d'ailleurs souvent dans des groupements bien équilibrés. C'est l'esprit systématique des romains qui se fait jour une fois de plus.

La dogmatique chrétienne faisait naître toute une terminologie latine. On a part au salut par la régénération spirituelle dans le baptême. Le baptême lui-même était une institution qu'on avait adoptée avec son nom grec: le plus souvent on parlait de *baptisma* – ou, avec élimination de la désinence grecque peu usuelle, de *baptismus*, *baptismum* – quoique les mots indigènes de *lavacrum* et de *tinctio* aient fait concurrence au terme emprunté sans pouvoir l'éliminer définitivement. Mais tout le complexe intellectuel et affectif d'idées qui sont étroitement liées au baptême et dont la doctrine du salut est l'élément essentiel, trouve son expression dans la langue maternelle. C'est ainsi que *regenerare* désignait la renaissance spirituelle en Jésus-Christ [6], tandis que, par la formation des noms *regeneratio* et *regeneratus* on s'en tenait à la tendance de systématisation signalée plus haut. C'est le même cas pour *sanctificare, sanctificatio, sanctificator*, *sanctificatrix* qui rangent parmi les christianismes les plus

---

[4] Comp. Saint Augustin, *Serm.* 299,6, qui fait des observations curieuses sur ces néologismes.

[5] V. p. 440 ss.

[6] Sur les inscriptions on trouve le plus souvent le christianisme sémasiologique *renascor.*

anciens. Puis il y a le groupement *mediator*, *mediatrix*, *mediatio* désignant l'œuvre médiatrice du Christ. *Mediator* fut forgé à l'exemple du gr. μεσίτης, qu'on n'a jamais emprunté.

L'opposition de l'esprit et de la chair, tant de fois discutée dans les cercles des chrétiens, donnait naissance à toute une terminologie spécifiquement chrétienne. Le couple grec de σάρξ et πνεῦμα fut l'exemple et le point de départ des formations latines, dérivées de *caro*, *spiritus*: *carnalis*, *spirit(u)alis*, *carnaliter*, *spirit(u)aliter*. A côté de *carnalis* on trouve dans les temps les plus anciens l'adjectif *carneus*, qui n'a pu se maintenir dans la langue usuelle. Comme *servator*, *carneus* était un mot isolé, tandis que *carnalis*, forme plus sonore, avait son pendant *spirit(u)alis*. Depuis Tertullien nous trouvons le mot *carnalia* « œuvres de la chair » et au quatrième siècle un substantif *carnalitas* fait son entrée.

Parmi les néologismes nombreux, formés par les chrétiens, je voudrais encore signaler les mots *praefigurare* et *praefiguratio*, qui se trouvent déjà chez saint Cyprien. Ces mots dirigent nos pensées une fois de plus vers l'art des catacombes avec ses images innombrables des scènes prises de l'Ancien Testament.

Très souvent la langue commune offrait un point de départ qui donnait lieu à un déplacement de sens. Ainsi beaucoup de mots – tout en conservant leur sens dans la langue commune – ont été sujets à une modification de sens dans la langue spéciale des chrétiens. Pendant les premiers siècles du christianisme le nombre des déplacements de sens est beaucoup plus grand que celui des néologismes lexicologiques. En ce qui regarde la nature de ces « christianismes sémasiologiques » on peut dire qu'ils montrent un certain parallélisme avec les christianismes lexicologiques directs; ces mots donnent le plus souvent expression à des idées plus ou moins abstraites, qui sont en relation étroite avec l'idéologie chrétienne, et parfois ils sont chargés d'un valeur affective considérable. Très souvent les « christianismes sémasiologiques » appartiennent au même groupement que les néologismes lexicologiques que nous avons discutés plus haut [7].

Dans le dernier chapitre du second volume de son livre admirable, intitulé *Syntactica* (Lund 1933, p. 458 ss.), M. Löfstedt s'est efforcé de démontrer que la transition de l'usage commun à l'usage spécifiquement chrétien s'est accomplie le plus souvent graduelle-

[7] Comp. p. ex. *salus*, *caro*, *spiritus*.

ment et presque insensiblement, et le savant suédois est d'avis que, le plus souvent, nous n'avons pas affaire à des néologismes (Neuprägung), mais plutôt à des transformations (Umprägung). Il n'est pas douteux qu'il s'agit ici plutôt d'une question de mots, comme Mgr. Schrijnen l'a déja observé (*Collectanea*, p. 351). Cependant il pourrait être utile d'examiner de plus près la manière de voir de M. Löfstedt et de se demander, si, après tout, il ne serait pas plus juste de regarder l'évolution qui aboutit à des « christianismes sémasiologiques » comme une activité créatrice de la communauté des parleurs.

Pour appuyer sa manière de voir M. Löfstedt a examiné les différents mots désignant la notion de « païen ». Il faut faire une distinction entre les mots qui ont subi une influence grecque et les formations purement latines.

Dans le grec de la bible nous trouvons le substantif τὰ ἔθνη « les païens » et l'adjectif ἐθνικός, employé parfois comme substantif. Ἐθνικός fut emprunté par les latins comme *ethnicus*, qu'on rencontre très souvent dans les textes les plus anciens, mais qui n'a pu se maintenir dans la langue courante des chrétiens. On le trouve encore plusieurs fois dans la Vulgate, mais le chrétien ordinaire du quatrième siècle n'a pu comprendre le mot, comme il appert de certains passages des sermons de saint Augustin dans lesquels le mot est expliqué par *gentilis* ou *paganus*, comp. p. ex.: *Serm.* 17, 6, 6: *ethnicus gentilis est*; 82, 4, 7: *nam et ipsos ethnicos, id est gentiles et paganos.*

Le mot *nationes*, inspiré par le gr. ἔθνη, s'est maintenu aussi peu que *ethnicus*. Mais deux autres mots latins, qui traduisent également des expressions grecques, ont été acceptés par la communauté des parleurs: c'étaient *gentes* et *gentiles*. On se demande, pourquoi ces mots ont fait fortune. M. Löfstedt nous a donné la réponse en démontrant que l'évolution sémantique qui aboutissait à *gentes* « païens » était soutenue par l'usage traditionnel. Or, dans la langue commune on a très souvent opposé les deux expressions: *populus Romanus* et *gentes*, le peuple romain et les peuples étrangers, les barbares. Le suite inévitable de cette opposition usuelle était qu'un sens péjoratif s'associait de plus en plus au mot *gentes*. Et M. Löfstedt conclut: « Das christliche *gentes* " die Heiden " ist nur die natürliche, ganz naheliegende Uebertragung dieser Auffassung auf das religiöse Gebiet » (p. 467).

On pourrait résumer l'évolution linguistique de la manière suivante: dans la langue commune le mot *gentes* avait un sens péjoratif

et par suite il était qualifié pour son nouveau sens dans la langue des chrétiens. La valeur intellectuelle du mot dans la langue des chrétiens est complètement nouvelle (elle est d'ailleurs inspirée par l'exemple grec), mais elle repose sur la nuance affective du mot dans la langue commune. Sans l'action puissante de l'idéologie chrétienne cette nuance serait restée forcément stérile et jamais elle n'aurait abouti au sens que le mot a obtenu dans la langue chrétienne. Et, ce qui est plus, le sens du mot *gentes* a subi un changement essentiel qui, à mon avis, nous permet de parler d'un néologisme sémantique.

La transformation sémantique de *paganus* à « païen » s'est accomplie – indépendamment de l'usage grec – dans les communautés latines du quatrième siècle et c'est ce mot qui l'a emporté sur les autres. De bon droit M. HARNACK a contesté l'explication traditionnelle de l'évolution sémantique de ce mot: *paganus* « villageois → païen » [8]. Pour la première fois nous rencontrons la notion « païen » sur une inscription datant de la première moitié du quatrième siècle (*CIL*, x², 7112) et puis dans un rescrit de l'empereur Valentinien I (370), *Cod. Theod.* XVI, 2, 18. Or, dans ces temps la propagation du christianisme n'était pas si avancée qu'on puisse dire que le paganisme était chassé des villes et forcé de se replier sur les villages, de sorte que tous les païens étaient des villageois. Il est beaucoup plus probable que l'usage a eu comme point de départ le sens de « civil », « bourgeois » qui s'était développé originairement dans la langue militaire; c'est dans cette langue spéciale qu'on oppose régulièrement *paganus*, *miles* comp. p. ex. Tacite, *Hist.* III, 24: *mox infensius praetorianis*: « *vos* », *inquit* « *nisi vincitis, pagani* ». (M. LÖFSTEDT traduit « Spiessbrüger »). Mais cet usage ne s'est pas restreint à la langue militaire: il était, comme HARNACK, op. cit., p. 431, l'a observé, courant dans la langue commune dès le premier ou deuxième siècle. Tertullien a connu *paganus* « civil », comme il résulte de *De Corona* 11: *apud hunc tam miles paganus fidelis, quam paganus est miles fidelis* [9]. Ce passage de Tertullien est d'autant plus important qu'il prouve que le mot *paganus* a fait de bonne heure son entrée dans la terminologie de la *militia Christi*. Dès le moment qu'on désignait les chré-

---

[8] V. *Die Mission und Ausbreitung des Christentums* I⁴ (Leipzig 1924) p. 430 ss. On sait que M. ZEILLER a essayé de défendre la théorie traditionnelle, mais, à mon avis, avec peu de succès, comme j'espère pouvoir le démontrer ailleurs.

[9] Selon la leçon adoptée par KROYMANN.

tiens comme *milites Christi*, on pourrait considérer les païens comme *pagani* « civils » ou, comme M. HARNACK l'a formulé: « Leute, die Gott bzw. Christo den Fahneneid (*sacramentum*) nicht geleistet, also am Sakrament nicht Anteil haben, d. h. Zivilisten, also *pagani* ».

Ici encore la nuance péjorative du mot dans la langue commune a été le point de départ de l'évolution spécifiquement chrétienne, mais cette fois c'est une métaphore chrétienne qui a notablement facilité et accéléré la transposition sémantique.

Tandis que, pour les mots discutés jusqu'ici, la nuance affective dans la langue commune a été le point de départ de l'évolution chrétienne, il y en a d'autres pour lesquels un élément logique a été décisif. Ce sont surtout des mots avec un sens assez large et parfois indifférent qui se prêtent à une évolution spéciale dans la langue des chrétiens. Le plus souvent un sens secondaire s'est développé, devenant ainsi le point de départ d'une évolution nouvelle et parfois multiforme.

Le mot *pax* nous fournit un exemple caractéristique d'une évolution multiforme, dont je peux signaler ici seulement les phases les plus caractéristiques; pour un exposé plus complet je dois renvoyer le lecteur à l'exposé détaillé de M. TEEUWEN, aux pp. 49 ss. de son livre intitulé: *Sprachlicher Bedeutungswandel bei Tertullian* (Paderborn 1926).

Dans les textes chrétiens les plus anciens le mot *pax* désigne le plus souvent la paix entre l'église et l'état[10], à l'opposé de *persecutio*. Cet usage résulte directement de la langue commune, dans laquelle *pax* était l'opposé de *bellum*. Tertullien est d'ailleurs bien conscient de cette analogie quand il dit, *Fug.* 3: *nostrae autem paci quid est bellum quam persecutio?* Mais en même temps *pax* entre dans la sphère du surnaturel en désignant la paix entre Dieu et les hommes. C'est ce que nous observons dans l'expression usuelle *evangelium pacis*. Ce sens est étroitement lié au sens eschatologique, que nous rencontrons régulièrement sur les inscriptions funéraires: la paix au delà du tombeau, *in pace dormire*[11]. *Pax* peut désigner aussi la paix entre les chré-

[10] Comp. pour le grec: W. S. VAN LEEUWEN, *Eirene in het Nieuwe Testament*. Wageningen 1940.

[11] V. DIEHL, *Inscriptiones latinae christianae veteres*, Index s. v. *pax*. – L'usage latin a subi des influences juives et grecques, comp. C. M. KAUFMANN, *Handbuch der altchristlichen Epigraphik*, Freiburg i. Br. 1917, p. 134 ss.

tiens et ce sens s'est concrétisé de manières diverses: *pax* désignait la communauté des chrétiens, s'appuyant sur l'orthodoxie, et la communauté cultuelle. On donnait expression à l'unité cultuelle et aux sentiments fraternels par l'*osculum pacis*. Saint Paul a déjà mentionné ce symbole d'unité fraternelle dans la première épître aux Corinthiens: Ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἁγίῳ (1 Cor. 16: 20). L'expression latine analogue était *osculum sanctum*, comme nous lisons dans la Vulgate: *salutate invicem in osculo sancto*, comp. Jér. *Vit. Paul.* 10: *et post sanctum osculum residens Paulus*. Mais à côté de cette expression, inspirée par le grec, nous rencontrons le terme: *osculum pacis*, ou tout court *pax*. Ainsi *pax* désignait le baiser que les chrétiens se donnaient comme signe de l'unité fraternelle. Dans un document aussi ancien que la Passion de Ss. Perp. et Fél. nous lisons déjà, comment les martyrs échangent l'*osculum pacis* avant leur martyre: *ultro surrexerunt et se quo volebat populus transtulerunt, ante iam osculati invicem, ut martyrium per sollemnia pacis consummarent* (21, 7), comp. aussi Tertullien, *Or.* 18: *quando autem magis conferenda cum fratribus pax est?* L'*osculum pacis*, comme symbole de fraternité, a fait de bonne heure son entrée dans la liturgie de la messe, comme saint Augustin, qui en donne une explication aux *infantes* (les fidèles récemment baptisés) nous l'atteste: *ecce ubi est peracta sanctificatio dicimus orationem dominicam, quam accepistis et reddidistis. Post ipsam dicitur Pax vobiscum et osculantur in osculo sancto. Pa'is signum est: sicut ostendunt labia fiat in conscientia. Id est, quomodo labia tua ad labia fratris tui accedunt, sic cor tuum a corde eius non recedat* (*Serm.* 227). En donnant l'*osculum sanctum* on disait donc: *Pax vobiscum*. C'est à cet usage liturgique que la salutation chrétienne *pax vobiscum*, en usage dans tant de pays et formulée dans tant de langues, a été empruntée. M. C. Nyrop a étudié ce souhait dans le cadre général des voeux de bonheur (*Linguistique et histoire des moeurs*, Paris 1934, p. 32 ss.) et il constate qu'on rencontre le souhait de paix un peu partout, et pas seulement chez les peuples chrétiens. Mais, en même temps, M. Nyrop fait l'observation exacte que ces saluts, tout en étant extérieurement identiques, n'ont pas tous un même fonds psychologique. D'une part, la paix est la paix extérieure, l'antithèse de la guerre, d'autre part elle est la paix de l'âme. Comme exemple caractéristique de la paix extérieure M. Nyrop cite le salut qu'emploient encore aujourd'hui tous les Musulmans: *Selam alajkum* (la paix soit avec vous) et auquel on répond: *U alajkum esselam u rahmet allah* (avec vous aussi soient

la paix et la miséricorde d'Allah); il me semble plutôt probable que nous avons affaire à un souhait qui est apparenté au souhait chrétien: *pax vobiscum*.

Jai insisté sur l'évolution de *pax*, parce que ce mot nous montre d'une manière suggestive comment dans une communauté linguistique très serrée la polysémie d'un mot est presque illimitée. C'est la même chose pour le verbe *confiteri* et ses dérivés. Le sens de ce mot dans la langue commune était assez large et il donnait lieu à beaucoup de nuances. Ce verbe a obtenu une place dans plusieurs groupements d'idées qui chacun à leur tour lui ont donné un sens spécialisé.

Dans le groupement d'idees de la pénitence *confiteri* désignait la confession des péchés. Ce sens est assez proche de l'usage de la langue commune et d'abord le verbe ne figurait pas comme terme technique. On disait: *confiteri peccata, delicta*. Seulement au moment qu'on disait: *confiteri* = *confiteri peccata* on peut qualifier *confiteri* comme un christianisme sémasiologique, comp. H. JANSSEN, *Kultur und Sprache* (*Latinitas Christianorum primaeva* VIII, Nijmegen 1938), p. 151 s. Il semble que cette évolution s'est accomplie assez tard, probablement au quatrième siècle. Chez saint Augustin *confiteri* tout court désigne la confession des péchés, comme il résulte de *Enarr. in Ps.* 66,6: *times confiteri, qui non confitendo esse non potes occultus; damnaberis tacitus, qui posses liberari occultus* et de *Serm.* 99, 2, 2: *accessit confessa, ut rediret professa*. C'est la même chose pour le substantif *confessio* qui, au début, n'était pas usuel dans ce sens. Tertullien nous dit expressément que l'emprunt *exomologesis* est le terme le plus usuel pour désigner la confession des péchés: *is actus, qui magis graeco vocabulo exprimitur et frequentatur exomologesis est, qua delictum domino nostrum confitemur: non quidem ut ignaro, sed quatenus satisfactio confessionis disponitur, confessione paenit ntia nascitur, paenitentia Deus mitigatur* (*Paen.* 9. – Comp. RAUSCHEN, *Eucharistie und Buszsakrament*², Freiburg i. Br. 1910, p. 181 ss.). Encore chez saint Cyprien *exomologesis* est le mot priviligié, comme M. JANSSEN, *Kultur und Sprache*, p. 178, l'a observé. Mais quand cet auteur est d'avis que le mot grec a supplanté le terme indigène, je ne peux pas être d'accord avec lui. Chez Tertullien et chez saint Cyprien *exomologesis* figure comme terme technique priviligié, mais plus tard l'emprunt doit céder peu à peu au mot latin et finalement *exomologesis* disparaît complètement de la langue courante.

Pendant les premiers siècles du christianisme *confiteri* et *confessio* étaient beaucoup plus usuels dans le groupement d'idées de la confession de foi. M. Janssen a démontré, op. cit., p. 159, que cet usage a pris également son point de départ dans le latin commun, mais, à l'opposé de *confiteri* « confesser ses péchés » *confiteri* « confesser sa foi » est devenu de bonne heure un terme technique dans la langue des chrétiens. Tertullien l'emploie déja d'une manière absolue, p. ex. *Scorp.* 1: *sed nesciunt simplices animae, quid quomodo scriptum sit, ubi et quando et coram quibus confitendum, nisi quod nec simplicitas ista, sed vanitas, immo dementia pro Deo mori, ut qui me salvum faciat:* on pourrait comparer: *Pass. Perp. Fel.* 6, 2: *interrogati ceteri confessi sunt;* Cypr. *Ep.* 56, 11: *fratres nostros, qui in persecutione adprehensi prius fuerant et nomen Domini confessi violentiam magistratus et populi frementis impetum vicerant.* Dans la période préconstantinienne *confiteri* et *confessio* sont étroitement liés à l'idée de « souffrance et mort pour l'amour de la foi », quoiqu'on ne pût pas dire qu'un sens secondaire se soit développé (comp. Janssen, op. cit. p. 157); même après la paix constantinienne cette liaison d'idées se fait parfois jour, comp. p. ex. saint Augustin. *Serm.* 199, 2, 3, qui dit à propos du massacre des innocents: *illi pro Christo potuerunt pati quem nondum potuerunt confiteri.*

Le sens « confession de foi au prix de sa vie » a été le point de départ pour une évolution nouvelle, qui aboutit à un sens concret: *confessio* – comme gr. μαρτύριον – a pu désigner la place, où le confesseur [12] a confessé sa foi, où il a été mis à mort, où il a été enseveli. Ainsi *confessio* prend le sens de: tombeau de confesseur [13]. Ce sens s'est développé d'ailleurs assez tard, probablement vers la fin du cinquième ou le commencement du sixième siècle, comp. p. ex. *Avellana* 514, 12 s. (a° 515): *salutat pater vester. Deum cotidie rogans et confessionibus sanctorum apostolorum Petri et Pauli vestrum regnum commendans*; Cassiod. *Var.* 11, 2, 6 (a° 533): *confessiones illas Roma felicior in suis sinibus habere meruit.*

Il faut signaler encore un autre sens de *confiteri*, qui est très ancien, mais dont je parlerai en dernier lieu, parce qu'il n'était pas

---

[12] « Confesseur » pris dans son sens large, v. Mohrmann, *Die altchristliche Sondersprache in den Sermones des hl. Augustin* I (*Latinitas Christianorum primaeva* III Nijmegen 1932), p. 123 s.

[13] J'élimine la question, si *confessio* désigne le tombeau même ou bien l'espace devant le tombeau.

usuel dans la langue courante des chrétiens, mais appartenait plutôt au latin biblique. Dans l'usage biblique *confitéri* avait le sens de « glorifier, louer Dieu », *confessio* signifiait « louange ». C'est dans ce sens spécial qu'on trouve le mot régulièrement dans l'écriture sainte, surtout dans les psaumes. Il est évident que cet usage remonte à une expression hébraïque, mais jamais il n'a fait fortune dans le parler courant. Il est vrai qu'on peut le signaler ça et là chez les auteurs, mais presque toujours il figure sous l'influence directe d'un passage biblique. Les exégètes, qui très souvent donnent une explication de cet usage, nous fournissent d'ailleurs la preuve indéniable que le chrétien ordinaire ne le connaissait pas. Ainsi saint Hilaire de Poitiers dit en expliquant les mots du psaume 66,6: *confiteantur tibi populi omnes*: *invenimus enim confessionem duplici ratione tractandum esse: unam confessionem peccatorum . . . aliam laudationis Dei* (*In ps.* 66, 6). Saint Augustin parle une langue encore plus claire en attestant que les mots *confiteri* et *confessio* évoquent l'idée de confession de péchés: *confessio aut laudantis est, aut paenitentis. Sunt enim parum eruditi, qui cum audierint confessionem in scripturis, tanquam nisi peccatorum esse non possit, continuo tundunt pectora; velut iam moneantur confiteri peccata. Sed ut noverit charitas vestra, non ad sola peccata pertinere confessionem, audiamus illum, de quo dubitare non possumus quod nullum omnino habebat peccatum exclamantem et dicentem : confiteor tibi Pater, Domine caeli et terrae . . . sed confessor iste, laudator est, non peccator* (*Serm.* 29, 2, 2).

Confiteri, *confessor* figuraient donc dans deux groupements d'idées: celui de la confession de foi et celui de la pénitence. Pendant les premiers siècles l'idée de la confession de foi, plus tard celle de la confession des péchés était dominante. Le sens de « louer Dieu » appartenait au latin biblique et il n'a pas été usuel dans la langue courante.

Ces quelques exemples suffiront pour nous donner une idée de la complexité de l'évolution sémantique de beaucoup de mots qui – tout en gardant leur sens dans la langue commune – ont eu une existence à part dans la langue du groupe des chrétiens.

A plusieurs reprises on a fait l'observation que si la langue des chrétiens se serait seulement distinguée par des noms et des expressions désignant des idées spécifiquement chrétiennes, on n'aurait pas le droit de parler d'une langue spéciale des chrétiens proprement dite[14].

---

[14] V. p. ex. Schrijnen, *Collectanea*, p. 338. – Mohrmann, *Handelingen zestiende Nederl. Philol. congres*, Groningen 1935. p. 54 ss.

Bien plus intéressants et plus concluants sont les faits linguistiques qui de par leur nature ne sont pas associés au christianisme, mais qui néanmoins se rencontrent exclusivement chez les auteurs chrétiens ou bien dans les inscriptions chrétiennes et auxquels SCHRIJNEN a donné le nom: « christianismes indirects ». Or, ces « christianismes » sont beaucoup plus nombreux que les christianismes directs que nous venons de discuter et on les rencontre dans tout le domaine de la langue. Ce sont surtout ces faits linguistiques qui nous donnent le droit de parler d'une langue spéciale des chrétiens, parce qu'ils sont les témoins irréfutables d'une différenciation sociale opérant une différenciation linguistique.

Dès les premiers siècles du christianisme on peut signaler dans la langue des chrétiens de nombreux néologismes, de nature lexicologique aussi bien que syntactique, qui ne sont pas en rapport direct avec l'idéologie chrétienne. En ce qui concerne le vocabulaire, on crée pendant les premiers siècles beaucoup plus de mots qui n'ont pas un sens spécifiquement chrétien qu'on ne forge des mots nouveaux pour des idées ou des « choses » chrétiennes. Il résulte d'une enquête que j'ai faite sur le vocabulaire chrétien des trois premiers siècles de notre ère que le nombre des néologismes qui ne sont pas en relation directe avec le christianisme (christianismes indirects) est deux fois plus grand que celui des christianismes directs. A l'opposé des christianismes directs la plupart des christianismes indirects sont des formations latines, le nombre des emprunts étant extrêmement restreint. Les emprunts qu'on trouve dans cette catégorie proviennent le plus souvent de la bible et généralement ils sont peu usuels dans la langue courante.

Dans les premiers siècles de notre ère quelques centaines de christianismes indirects ont été forgés, de sorte qu'on peut parler d'un renouvellement partiel du vocabulaire dans les cercles des chrétiens. Pour une énumération de ces mots je dois renvoyer le lecteur aux listes dressées par Mgr. SCHRIJNEN, *Collectanea* p. 342 s. et par moi-même *Altchristl. Sonderspr.* I, p. 164 ss. Je me borne ici à une caractéristique générale de ces formations spécifiquement chrétiennes [15].

La plupart des néologismes chrétiens sont des dérivés – quoique les composés ne manquent pas – et on peut signaler une préférence

---

[15] Il va sans dire que ces remarques d'ordre général sont, pour une large part, aussi valables pour la formation des néologismes directs.

pour certains types de dérivations. Avec une prédilection surprenante on crée des substantifs en *-tor* comme: *cooperator*, *fornicator*, *resuscitator*, *transgressor*, *exterminator*, *insultator*, *miserator*, *operator* etc.; on forge des *nomina actionis* en *-tio* comme: *exspoliatio*, *fornicatio*, *incorruptio*, *supplantatio*, *tribulatio* etc. Les adjectifs en *-bilis* étaient en vogue: *corruptibilis*, *incorruptibilis*, *investigabilis*, *passibilis*, *agnoscibilis*. En ce qui concerne les verbes, on peut constater une préférence pour les verbes de la première conjugaison en général et en particulier pour les verbes en *-ficare*. Je crois avoir démontré ailleurs (*Altchristl. Sonderspr.* I, p. 256) que ces verbes, qui ont une valeur causative, ont été dérivés directement d'adjectifs et de substantifs: *clarus*, *clarificare*, *mors*, *mortificare*, *honor*, *honorificare*, *gloria*, *glorificare* etc. Or, ce procédé de dérivation est spécifiquement propre au latin des chrétiens; il semble qu'il ait été influencé par le nombre considérable des verbes causatifs grecs, qui n'avaient pas d'équivalents dans le latin commun. Mais ce particularisme est un cas exceptionnel; le plus souvent le latin des chrétiens est fidèle aux traditions de la langue et il s'adapte aux procédés linguistiques de la langue commune. Le nombre de ces procédés de renouvellement est d'ailleurs - et ceci s'applique aux langues en general - assez restreint, comme M. VENDRYES l'a si bien observé: « les procédés linguistiques par lesquels le renouvellement s'effectue se laissent ramener aisément à quelques types généraux. Les ressources que les langues tirent d'elles-mêmes ne sont pas inépuisables » (*Le langage*, p. 267). Mais, si les procédés de renouvellement sont restreints, le nombre des mots qu'on peut créer par dérivation et par composition est presque illimité. On peut dire que les parleurs chrétiens ont puisé largement dans les ressources que la langue leur offrait.

On peut constater un accroissement continuel du nombre des christianismes indirects [16]. Après les premiers temps du christianisme c'est surtout le quatrième siècle qui a donné la vie à beaucoup de christianismes indirects. Sans doute il y a un rapport de cause à effet entre l'édit de Milan, qui a modifié radicalement la position des chrétiens dans la société antique, et cette évolution linguistique. Une fois de plus un fait historique d'une portée incalculable a stimulé les forces créatrices de la langue. Cette évolution linguistique

---

[16] Il y a dès les premiers siècles une certaine stabilité dans le nombre des christianismes directs. Les formations tardives sont le plus souvent des termes purement techniques, surtout théologiques.

ne présente d'ailleurs pas de traits révolutionnaires, elle est plutôt la continuation normale d'un développement, commencé quelques siècles plutôt. Or, très souvent les néologismes ne sont que les compléments normaux des groupements de mots, formés par les premiers chrétiens. Ainsi *glorificare* se range parme les christianismes les plus anciens, mais c'est seulement au cours du quatrième siècle qu'on a formé le substantif *glorificator*. *Incommutabilis* existait déja dans la langue commune, mais au quatrième siècle *incommutabilitas* et *incommutabiliter* ont été formés par les chrétiens. *Manducare* « manger » était usuel surtout dans la langue des chrétiens, mais c'est au cours du quatrième siècle que *manducatio* fut formé. C'est dans ces temps que beaucoup d'adverbes en *-biliter* – formation évitée auparavant – prirent naissance, comme: *incomparabiliter*, *infatigabiliter*, *ineffabiliter*, *inseparabiliter*. Beaucoup de groupements de mots ont èté suppléés par des substantifs en *-tor*: *adimpletor*, *eradicator*, *inflammator*, *iustificator*, *neglector*, *praerogator*, par des substantifs en *-tio*: *evigilatio*, *exhonoratio*, des adjectifs en *-bilis*: *dicibilis* etc. On voit comment les restrictions traditionnelles qui étaient contraires à certains types de formation sont éliminées de plus en plus.

Comme les christianismes lexicologiques indirects, les christianismes syntaxiques se rangent parmi les faits linguistiques qui de par leur nature ne sont pas associés au christianisme. Ici encore le parler des chrétiens s'appuie le plus souvent sur les tendances générales de la langue qui, dans la société linguistique des chrétiens, ont abouti à une évolution spéciale. Je me bornerai à citer quelques cas caractéristiques.

A plusieurs reprises on a déjà signalé l'usage spécial des adjectifs d'appartenance dans le latin des chrétiens [17]. L'usage de ces adjectifs est de date indo-européenne, comme on sait par les recherches de M. WACKERNAGEL. Il s'était maintenu dans le dialecte éolien du grec (et par suite dans la langue homérique) et dans le vieux slave. Le génitif possessif est plutôt une innovation. Dans le latin, où le génitif possessif est devenu normal, l'usage de l'adjectif s'est maintenu

---

[17] V. SCHRIJNEN, *Charakteristik des altchristlichen Latein* (*Latinitas Christianorum primaeva* I, Nijmegen 1932), p. 15, 42: SCHRIJNEN–MOHRMANN; *Studien zur Syntax der Briefe des hl. Cyprian I* (ib. V, Nijmegen 1936), p. 89 ss.; MERKX, *Zur Syntax der Kasus und Tempora in den Traktaten des hl. Cyprian* (ib. IX, Nijmegen 1939), p. 23 ss.

dans quelques langues spéciales – conservatives ou même archaïsantes – comme dans la langue cultuelle et le latin des juristes. Il semble que de ces langues spéciales l'usage soit passé de bonne heure dans la langue officielle de l'église et en particulier dans le style curial. Mais il ne s'est pas limité aux documents officiels. Bientôt il est passé dans le parler courant des chrétiens dans des expressions fixes et de caractère spécifiquement chrétien, comme p. ex. *apostolicus*, (*apostolica traditio, apostolica praecepta*), *divinus* (*divina praecepta, divina dignatio, divina misericordia, divina gratia*), *dominicus* (*dominica fides, disciplina dominica, passio dominica, dominica mandata, dies dominica*), *ecclesiasticus* (*ecclesiastica disciplina*), *evangelicus* (*evangelica traditio, evangelica pax*) etc.

La manière de voir, exposée ici, diffère partiellement de celle que M. LÖFSTEDT a soutenue encore récemment dans la nouvelle édition du premier volume de sa *Syntactica* (Lund 1942), p. 107 ss. L'illustre savant suédois est d'avis que l'usage de l'adjectif a toujours été d'un caractère plus ou moins artificiel, dans la langue des chrétiens aussi bien qu'ailleurs. J'admets que l'usage de l'adjectif de par sa nature appartient plutôt au latin littéraire et officiel [18]. C'est pourquoi la langue officielle de l'église l'a adopté dans ses documents, mais pour ce qui concerne le latin des chrétiens l'évolution ne s'est pas arrêtée à ce point. Des documents officiels de l'église l'usage de l'adjectif – devenu stable dans certaines expressions et tournures – est passé dans la langue courante des chrétiens, tout en se bornant – il est vrai – à ces expressions d'ailleurs essez nombreuses. Pour un exposé plus détaillé je dois renvoyer le lecteur aux pages citées des *Studien zur Syntax der Briefe des hl. Cyprian* [19].

On pourrait signaler l'usage fréquent du singulier collectif dans le latin des chrétiens. M. LÖFSTEDT a fait l'observation exacte que cet usage se trouve surtout dans les langues spéciales (*Syntactica* I², p. 17 s.). Or, la langue spéciale des chrétiens, s'adaptant aux tendances générales du latin, l'a adopté et l'a développé de sa manière propre. Le singulier collectif se rencontre surtout avec des mots d'un sens spécifiquement chrétien. Ainsi on rencontre *opus* « œuvres de miséricorde: » *communicemus sanctorum memoriis fide*,

---

[18] Comp. MEILLET, *Litteris* III (1926), p. 168.

[19] En ce qui concerne l'usage du génitif dans la *Peregrinatio Aetheriae*, sur lequel M. LÖFSTEDT base sa théorie pour une grande part, mais qui est – à mon avis – purement artificiel, j'espère y revenir bientôt.

opere, conversatione (Gaudentius, *Serm.* 20). *Gentilis* « païens »: *gentilem baptizatum remissionem peccatorum consequi posse* (Cyprianus, *Ep.* 73, 18). *Haereticus: et ideo haereticus baptizandus est et vivificandus* (Cyprianus, *Sent. Ep.* 31,5). Mais, ce qui est surtout caractéristique pour les procédés de renouvellement: à l'exemple du type ancien *Romanus sedendo vincit,* le latin des chrétiens emploie le singulier de préférence avec les noms de sectes hérétiques, comme la langue commune l'employait avec des noms de peuples, comp. p. ex. Aug. *Serm.* 170, 2, 2: *sicut Manichaeus mente perversa sentit;* 183, 1, 1: *negat Christum in carne venisse Manichaeus ... sed Arrianus confitetur.*

Un des traits caractéristiques du latin des chrétiens est une certaine liberté, une indifférence peu dissimulée à l'égard des règles traditionnelles de la langue. On peut considérer la préférence du latin des chrétiens pour le nominatif isolé comme un des symptomes de cette tendance générale [20]. De plus, cette construction ouvre la possibilité de citer des textes bibliques et de faire rentrer des expressions et des tournures traditionnelles dans la construction de la phrase sans en changer un seul mot, comp. p. ex. Aug., *Serm.* 192, 3, 3: *ipso suo tali adventu nos etiam tacitus, tanquam sonitu magni clamoris exhortatus est ut qui pauper propter nos factus est, in illo divites esse discamus, qui propter nos formam servi accepit, in illo libertatem accipiamus, qui propter nos de terra ortus est, in illo caelum possideamus.*

En ce qui concerne la syntaxe des cas je voudrais signaler encore un emploi particulier du génitif adnominal. On sait que les emplois du génitif sont très variés et que – comme MM. Meillet–Vendryes, *Grammaire comparée* [2], Paris 1927, p. 511, l'ont formulé – le génitif admet même certains emplois imprévus qui ne rentrent dans aucune catégorie habituelle. Dans le latin des chétiens on trouve souvent un génitif qui désigne un rapport de spécification très large, comme: *dies iudicii* « le jour du jugement, c. à d. quand le jugement aura lieu », *panis laetitiae* « le pain qui sera mangé en allégresse ». La plupart de ces tours sont des emprunts bibliques [21], mais on ne saurait dire qu'ils sont tous de simples calques du sémitique. Le trait le plus caractéristique de ces expressions est une certaine brachylogie,

---

[20] Pour des exemples nombreux de cette construction v. Mohrmann, *Glotta* 21 (1932), p. 21 ss.

[21] Comp. Meillet–Vendryes, *Gramm. comp.*, p. 512: Blass-Debrunner, *Neutestamentliche Grammatik* [6], Göttingen 1931, p. 100.

qui, du point de vue psychologique, est apparentée à l'ellipse. La brachylogie aussi bien que l'ellipse résultent de l'unité spirituelle de la communauté des parleurs, qui est la base de chaque langue spéciale. Les pensées des parleurs et des auditeurs se dirigent en un même sens et il en résulte que peu de mots suffisent pour se comprendre. Or, ce n'est pas surprenant que ces constructions abondent dans les langues spéciales en général et dans le latin des chrétiens en particulier. Ce sont surtout les inscriptions – ces témoins directs de la langue vivante – qui nous donnent des spécimens d'ellipses hardies. M. LÖFSTEDT, *Synt.* II, p. 261, en a recueilli quelques exemples, comme: *consequi* « être baptisé », p. ex. *CIL* 10, 4488 (DIEHL, *Inscr. lat. christ. vet.* 1525): *hic est posita Fortunia, quae vixit an. plus minus IIII. Parentes dulcissimae filiae posuerunt. Consecuta est VIII kal. Aug. Gratiano II et Probo* (*conss.*). Il semble qu'on employait *accipere* (= *baptisma accipere*) de la même manière, comp. DIEHL, op. cit., 1530: *accepit III kal. Iul., dep. VI kal. Novembres.*

On peut considérer l'usage du génitif isolé comme une forme spéciale de l'ellipse. C'est encore M. LÖFSTEDT qui a le premier signalé cet usage, qui, très souvent, a été éliminé de nos textes par l'activité régularisante des éditeurs. C'est ainsi que M. LÖFSTEDT a reconstitué – en accord avec la meilleure tradition textuelle – le passage suivant de Tertullien, *Cult. fem.* 2,5: *de adversario enim eius, in cuius manu sis, aliquid usui postulare transgressio est. Christianus a malo illo adiuvabitur in aliquo? Nescio an hoc nomen ei perseveret. Erit enim eius, d e c u i u s instrui concupiscit.* Nous avons affaire à une espèce d'ellipse que les copistes et les éditeurs n'ont pas comprise, comme l'atteste la leçon: *de cuius doctrinis*, qui traduit bien le sens du passage, mais qui gâte complètement la concision du style de Tertullien. Cette espèce de construction concise, qui est bien plus répandue que M. LÖFSTEDT n'ose le supposer, n'est apparamment pas une trouvaille de Tertullien; nous la rencontrons e. a. fréquemment dans la langue vulgaire des sermons de saint Augustin, p. ex. *Serm.* 168, 5, 5: *ergo d e D e i das Deo*; 232, 4, 4: *ubi sunt illa verba: beatus es, Simon Bar Jona? Numquid beatus Satanas? Beatus d e D e i: Satanas d e h o m i n i s*; *Serm. ed. M. Frangipane* 1,5: *qui loquitur veritatem, d e D e i loquitur.* La fréquence de ces constructions dans les sermons de saint Augustin est un indice qu'elles étaient compréhensibles pour les fidèles communs. Or, nous savons que l'évêque d'Hippone prenait constamment garde que ses auditeurs comprissent ses mots: il les observait avec un soin pénible, se de-

mandant si ce qu'il disait ne surpassait pas leur intelligence et quand il soupçonnait qu'ils ne comprenaient pas ses mots, il cherchait une autre expression pour mieux commenter ses pensées. Or, nulle part il n'explique ces expressions bien concises: ce qui nous donne le droit de supposer que ces brachylogies étaient bien usuelles dans le parler quotidien.

Pour terminer je voudrais encore citer quelques constructions verbales. Quoiqu'on puisse citer quelques textes anciens où un *verbum dicendi* se construit avec *ad*, on peut dire que cette construction se trouve presque exclusivement chez les auteurs chrétiens. Ici encore je dois me borner à quelques observations d'ordre général; pour une discussion détaillée de cette construction je renvoie le lecteur à SCHRIJNEN–MOHRMANN, *Stud. zur Synt. d. Briefe d. hl. Cypr.* I, p. 105 ss. On considère la construction *dicere ad, loqui ad* le plus souvent comme un calque du grec: εἰπεῖν πρός τινα, qui serait passé du latin biblique dans la langue courante des chrétiens. Il me semble que par cette explication on n'ait pas deviné juste. Dans la Vulgate aussi bien que dans les traductions anciennes de la bible l'expression *dicere ad* se rencontre indépendamment du texte grec [22]. C'est une indication que nous avons affaire à une construction vraiment latine. Mais on pourrait se demander, pourquoi cette construction se trouve si souvent dans les textes bibliques quand elle ne s'appuie pas sur le texte grec. C'est parce qu'il y avait une circonstance spéciale qui favorisait l'usage de *dicere ad* surtout dans les traductions de la bible; c'est un fait que beaucoup de noms bibliques sont indéclinables en latin, de sorte que la clarté du texte exigeait une construction prépositionnelle au lieu du datif qui s'effaçait. C'est ainsi qu'on explique la fréquence de tournures comme: *dixit ergo ad Joseph; locutus est Deus ad Noe* etc. Cet usage, qui d'abord s'est développé dans la bible par suite de circonstances toutes spéciales, est passé bientôt dans la langue courante des chrétiens. Les tendances du latin tardif facilitaient l'adoption de cette formule prépositionnelle, qui pourrait même remplir une lacune, survenue par l'ellipse – devenue de plus en plus usuelle – des *verba dicendi*, Comp. p. ex. Aug. *Serm.* 89,5: *et Dominus ad eum*; 98, 6, 6: *et Dominus ad discipulos*; 266,6: *et vox ad illum.*

---

[22] Comp. p. ex. P. W. HOOGTERP, *Étude sur le latin du Codex Bobiensis des évangiles*, Wageningen 1930, p. 83.

M. WÖLFFLIN a déjà fait l'observation que *benedicere*, construit avec l'accusatif, se rencontre spécialement chez les auteurs chrétiens[23] et il y ajoute la remarque juste que *benedicere* ne pourrait être construit avec l'accusatif qu'après que les deux éléments du mot se fussent soudés ensemble. Ce processus s'est accompli dans le groupe des chrétiens, parce que là seulement le mot était devenu un terme technique. Ici encore on est généralement d'avis que nous ayons affaire à un calque du grec (εὐλογεῖν τινα), mais je crois que la construction s'est développée plutôt sous l'influence de *maledicere* qui se construisait de bonne heure avec un accusatif dans la langue vulgaire.

Jusqu'ici nous avons vu, comment le christianisme a exercé une influence fécondante sur l'évolution de la langue latine. Or, quand M. MEILLET, *Esquisse d'une histoire de la langue latine*[3], Paris 1933, p. 237, discutant l'évolution de la langue latine, refuse à la civilisation antique dès le prémier siècle de notre ère toute vitalité, cette assertion pourrait être valable pour la civilisation profane. Quoi qu'il en soit, des forces potentielles dormaient toujours dans le sein de la société romaine et ce sont ces forces qui ont été réalisées par le christianisme, tout en effectuant un vrai renouvellement dans le domaine de la langue.

Dans le chapitre suivant nous verrons, que les chrétiens n'ont pas hésité à introduire des éléments étrangers dans leur langue. Mais, tout en introduisant des éléments exotiques, ils comprenaient – peut-être inconsciemment – que «l'enrichissement normal d'une langue se fait par la mise en valeur de ses éléments anciens, par un rajeunissement incessant des cellules de l'organisme de la langue»[24].

EMPRUNTS ET INFLUENCES ÉTRANGÈRES DANS LE LATIN DES CHRÉTIENS.

Deux fois dans son histoire le latin a été soumis à une forte influence du grec. C'était d'abord la génération de Scipion l'Africain qui, consciente de la pauvreté de la civilisation romaine, avait recours aux sources intarissables de la civilisation grecque. Les classes diri-

[23] V. *Rhein. Mus.* 37, p. 117 ss.

[24] S. PUȘCARIU, *Études de linguistique roumaine*, Cluj-București 1937, p. 425.

geantes de Rome reçoivent alors de la Grèce leur culture intellectuelle, mais – comme M. MEILLET, *Esquisse*[3], p. 117, l'a si bien dit – « elles doivent à leur dignité de ne pas le montrer publiquement et de ne s'helléniser que dans l'intimité.» Avec une merveilleuse facilité d'assimilation Rome enrichira pendant les siècles suivants sa culture intellectuelle des fonds inépuisables de la Gréce [25]. Mais quand – au premier siècle de notre ère – le christianisme a été importé en occident par des missionnaires parlant grec, une évolution nouvelle a commencé. De nouveau le latin a été soumis à une influence greeque, qui pouvait rivaliser avec celle des temps des Scipions. De nouveau le Romain fait preuve d'une merveilleuse facilité d'assimilation, de nouveau il sait refondre les éléments étrangers et les faire entrer dans le système de sa langue. Mais maintenant il n'y a pas de gêne à peine dissimulée, les emprunts grecs ne figurent pas à Rome en travesti latin, on emprunte franchement, parce que pour les chrétiens les éléments empruntés étaient comme sacrés par la foi chrétienne. Ainsi beaucoup d'éléments étrangers ont pénétré dans la langue latine par la voie du christianisme.

A la p. 438 j'ai déjà fait l'observation que ce sont surtout des « choses » et des institutions plus ou moins concrètes qui ont fait leur entrée à Rome avec leurs noms étrangers. Ce sont des noms comme: *apostolus*, *ecclesia*, *evangelium*, *baptisma*, *catechumenus*, *diaconus*, *episcopus*, *presbyter*. Des verbes comme: *baptizare*, *blasphemare*, *anathematizare*, *prophetare*, *scandalizare* etc. [26]. L'emprunt de mots étrangers est bien souvent dû à la commodité et quand ils ont une fois acquis droit de cité, on ne se donne plus la peine de leur chercher un équivalent dans la langue maternelle. L'exclusivisme des premiers chrétiens ne facilitait d'ailleurs pas un rapprochement linguistique des institutions et des idées profanes. On considérait l'idéologie et les institutions chrétiennes comme des phénomènes complètement nouveaux, qui n'avaient pas de prédécesseurs dans le domaine de l'esprit. Or, une terminologie nouvelle, soit-elle empruntée, soit-elle nouvellement créée, était seulement qualifiée pour traduire ce monde d'idées nouvelles [27]. Pour désigner la notion biblique de «pro-

[25] Comp. e. a. H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1938, p. 38 ss.

[26] Comp. les listes dressées *Altchristl. Sonderspr.* I, p. 74 ss.

[27] Aux pp. ss. nous avons déjà vu, comment seulement des mots ayant un sens très large ou bien indifférent étaient aptes à une évolution sémantique nouvelle dans la langue des chrétiens.

phète » on rejetait p. ex. les mots existants de *vates* et *fatidicus* parce qu'ils éveillaient des idées de la religion profane, mais on empruntait le mot grec *propheta*.

La plupart de ces emprunts grecs datent des premiers siècles du christianisme, quoiqu'il y ait aussi quelques emprunts tardifs. Quand, au quatrième siècle, on importait de l'orient la fête de l'épiphanie, on l'introduisait avec son nom grec: *epiphania*. Aux temps de saint Augustin le chrétien ordinaire ne s'était pas encore familiarisé avec cet emprunt, comme il résulte des remarques explicatives, faites par saint Augustin dans ses sermons, comme p. ex. *Serm.* 202, 1, 1: *epiphania quippe graece, latine manifestatio dici potest.* – Quand, dans le courant du quatrième siècle, le monachisme fut importé de l'orient, il introduit sa terminologie grecque: dans ces temps là les mots *monachus, monasterium* font leur apparition dans nos textes. C'était encore au cours du quatrième siècle – la période des grandes hérésies – qu'on empruntait à l'orient le terme *orthodoxus*. Mais, lorsque le carême fit son entrée en occident, on remplaçait τεσσαρακοστή par son équivalent latin *quadragesima*.

Le sens de tous ces emprunts est assez constant. M. Meillet a fait l'observation que les mots étrangers ont un sens stable: « ils sont des signes, nets comme les idées qu'ils traduisent » (*Linguistique historique et linguistique générale*, I², Paris 1926, p. 344). Quand on peut constater une évolution sémantique, elle résulte du développement des idées elles-mêmes. C'est le cas pour *anathematizare* « maudire » → « excommunier » [28], verbe qui fut d'ailleurs refoulé par *excommunicare*. Que le sens *synagoga* évoluait en sens péjoratif est dû à l'évolution historique des faits.

Le nombre de mots empruntés pendant les premiers siècles du christianisme était assez grand, mais ces emprunts ne sont pas restés des corps étrangers dans l'ensemble de la langue: ici encore, la merveilleuse facilité d'assimilation des Romains se fait jour. « Le néologisme [29] – dit M. Puşcariu, *Et. de ling. roum.*, p. 427 – est comme un emprunt financier à l'étranger: absolument nécessaire aux époques de grandes transformations, pour devenir vraiment utile il doit être productif et servir avant tout à la mise en valeur des richesses nationales ». C'est ce que nous pouvons observer dans l'évolution du latin des chrétiens. Les emprunts sont vraiment productifs: à

---

[28] Comp. Mohrmann, *Altchristl. Sondersp*r. I, p. 76 ss.

[29] M. Puşcariu emploie le terme « néologisme » dans le sens d'emprunt.

l'aide de suffixes latins on a formé des néologismes qui entrent complètement dans le système traditionnel de la langue. C'est ainsi qu'on formait du substantif *apostolus*, avec un suffixe latin, *apostolatus*, à l'exemple de formations anciennes comme *magistratus*, *consulatus*. Ainsi *apostolatus* obtint sa place dans le groupement des mots, désignant une fonction officielle. On négligea donc l'exemple grec ἀποστολή, parce que les thèmes en *-a* n'étaient pas usuelles pour les noms de fonctions. De même on forgea de *episcopus*, *episcopatus* en négligeant l'exemple grec ἐπισκοπή. Plus tard on créa l'adjectif *episcopalis*, qu'on rencontre pour la première fois chez saint Hilaire de Poitiers, mais qui bientôt est devenu d'un usage courant [30]. Ici encore le latin néglige gr. ἐπισκοπικός, quoiqu'on eût emprunté autrefois *apostolicus*, formation similaire. A l'exemple de *episcopatus* on a formé enfin, au quatrième siècle, *clericatus*. On forgea, avec le suffixe *-tor*, tellement en vogue dans les cercles des chrétiens, de *blasphemare*, *blasphemator*, formation assez tardive. De bonne heure on forma, à côté du grécisme *baptista*, le dérivé latin *baptizator*. Après Tertullien et en tout cas avant saint Augustin une répartition de sens s'est effectuée de sorte que *baptista* a été conservé comme nom propre: *Iohannes Baptista* et *baptizator* est devenu *nomen agentis* « baptiseur » [31].

Parfois on n'a pas emprunté le mot étranger, mais on a transposé sa valeur dans la langue maternelle. C'est un procédé qu'on rencontre aussi bien dans les parlers modernes que dans les langues anciennes [32]. Parce que les notions chrétiennes ont été importées dans le monde latin par la voie du grec, il est souvent très difficile de distinguer si l'on a affaire à un christianisme sémasiologique normal ou bien à une traduction du grec. Pour une personne qui connaît plusieurs langues, rien n'est plus naturel que de transposer dans sa langue maternelle la pensée d'une langue étrangère qui lui est familière, mais ce procédé devient artificiel, si l'on ne peut pas signaler un point de départ raisonnable dans la langue maternelle. Quand *caro* devient l'équivalent latin du grec σάρξ il n'y a rien

---

[30] Il est peu probable que ce mot se trouve déjà chez Ammien Marcellin qui l'aurait emprunté à la langue des chrétiens avec beaucoup d'autres mots. Comp. PIGHI, *Latinità cristiana negli scrittori pagani del* IV *secolo* (dans *Studi Ubaldi*, Milano 1937), p. 52.

[31] Cette répartition s'est conservée en français.

[32] MEILLET, *Ling. hist. et ling. gén.* I², p. 343 ss.

d'artificiel. L'idéologie chrétienne une fois donnée, il n'y a rien de plus naturel que d'employer *caro* avec le même sens que gr. σάρξ. C'est la même chose pour le néologisme *conditio* « creation » à côté du gr. κτίσις. Ce sont des christianismes sémasiologiques. Mais quand on transpose gr. κερδαίνειν « convertir » en latin *lucrari*, le sens nouveau de ce verbe est si loin de son sens normal en latin, qu'on doit considérer cette expression comme une simple transposition: sous un masque latin *lucrari* est encore le christianisme grec κερδαίνειν. C'est la même chose pour *magnalia*, traduction du gr. μεγαλεῖα, pour *revelatio*, transposition latine de gr. ἀποκάλυψις. Ici encore une répartition a eu lieu; le mot grec désigne le titre du livre biblique et le mot latin prend le sens général de « vision ».

On rencontre très peu d'emprunts qui ne désignent pas une notion spécifiquement chrétienne. On pourrait citer le christianisme indirect *abyssus*, mot biblique qui n'a jamais été très usuel hors de la bible; c'est la même chose pour *exodus* « sortie »; le plus souvent le mot désigne « l'exode » du peuple juif et jamais il ne s'est complètement détaché de son contexte biblique. *Paradisus*, qui a parfois le sens de « jardin », est dû à une traduction irréfléchie de textes bibliques; le mot n'a jamais été courant, comme il résulte de l'explication suivante de saint Augustin: *in paradiso, hoc est in viridario suo* (*Serm.* 343,1). Tous ces mots ne sont jamais entrés dans le vocabulaire courant, ce sont des éléments artificiels du latin biblique.

L'influence grecque sur le domaine de la syntaxe n'est pas négligeable, quoique – à première vue – elle pût sembler moins radicale. En effet, il n'arrive pas souvent qu'on emprunte une construction syntaxique qui était complètement inconnue et inusitée. Tandis que les mots sont empruntés d'une manière facile, on refuse le plus souvent d'emprunter des constructions syntaxiques d'une langue étrangère[33]. Mais quand la langue maternelle offre un point de départ, l'influence étrangère sur le domaine de la syntaxe est des plus actives. Or, l'influence syntaxique du grec ou de l'hébreu s'opère le plus souvent de la manière suivante. Il y avait dans le latin – souvent dès sa période archaïque – certaines constructions qui jamais ne s'étaient complètement développées. L'évolution de ces constructions a été stimulée très souvent par l'exemple de la langue étrangère. Sans cette influence stimulante, ces constructions seraient

[33] Comp. les remarques de TESNIÈRE sur Phonologie et mélange de langues, *Travaux du cercle linguistique de Prague 8* (Prague 1939), p. 83 ss.

restées une simple possibilité, rarement réalisée, mais par l'influence étrangère elles sont devenues d'un usage courant. Le plus souvent c'est par la voie des traductions de la bible que le latin des chrétiens a subi cette influence étrangère. Je me bornerai à quelques exemples significatifs.

Dans le latin tardif plusieurs périphrases du futur étaient usuels et pendant des siècles l'usage était fluctuant. Une de ces périphrases était celle avec les verbes *coepi*, *incipio*, qui, sans doute, a subi l'influence de l'exemple grec μέλλω. Elle a été usuelle, d'abord dans le latin biblique, puis dans le parler courant des chrétiens, mais jamais elle n'a été vraiment populaire et finalement elle a dû faire place à d'autres périphrases plus qualifiées.

Dans le latin commun le parfait *credidi* avait une tendance à être employé comme présent, peut-être sous l'influence analogique de *novi*. Mais dans le latin des chrétiens on rencontre dès les temps les plus anciens un *credidi* avec une nuance ingressive et avec un sens spécifiquement chrétien: « assumer la foi, devenir croyant », comp. p. ex. *Pass. Perp. Fel.* 17, 3: *ita omnes inde adtoniti discedebant e quibus multi crediderunt.* M. SALONIUS, *Vit. Patr.* p. 292, a déjà fait l'observation que nous avons affaire ici à une influence grecque et il pense aux parfaits grecs ἤλπικα, ἥγημαι. Il me semble plus probable, qu'il faut penser à l'aoriste ἐπίστευσα qui a le sens ingressif, lequel est le trait caractéristique de l'usage latin et que nous cherchons en vain dans les parfaits proposés par M. SALONIUS.

L'usage fréquent – si important pour l'évolution des langues romanes – de l'interrogation indirecte avec la particule *si* et le plus souvent, avec l'indicatif, remonte à des origines très anciennes. Pour les détails je dois renvoyer le lecteur aux pp. 131 ss. du second volume des *Stud. z. Synt. d. Briefe d. hl. Cyprian.* La construction discutée remonte à l'italique commun, comme il résulte de l'ombrien, comp. p. ex. *Tab. Ig.* 5 *a*, 24. Plaute a connu cet usage, mais il n'est devenu usuel que dans le latin des chrétiens. On peut déjà le signaler chez Tertullien, comp. p. ex. *Ad mart.* 2: *ipsam interim conversationem saeculi et carceris comparemus, s i non plus in carcere spiritus a c q u i r i t quam caro amittit.* Ici encore c'est le grec qui a exercé une influence stimulante: l'exemple du εἰ grec à l'indicatif a causé la fréquence de cette construction dans le latin des chrétiens. Mais l'évolution n'en est pas restée là: à l'exemple de l'interrogation indirecte, *si* est devenue particule d'interrogation directe, comp. p. ex. Aug. *Serm.* 259, 3: *Si ergo tu . . . non misereris calamitosi ho-*

minis et egentis ope tua, et exspectas ut misereatur tibi ille quem nunquam tangit miseria? — *Per. Aeth.* 45, 3: *si bonae vitae est hic? Si parentibus deferet, si ebriacus non est aut vanus?*

On pourrait signaler encore l'infinitif final, construction ancienne, qui s'est développée dans le latin des chrétiens. Ici encore c'est Plaute qui nous l'atteste, mais dans le système rigoureux de la syntaxe classique cette construction ne semble pas avoir été viable. L'influence grecque a changé le sort de cet usage. L'infinitif final ne se trouve pas seulement dans les textes bibliques, mais il est devenu usuel dans la langue courante des chrétiens.

A côté de l'influence grecque il faut tenir compte d'une influence hébraïque, soit-elle plus restreinte. Celle-ci a opéré presque exclusivement par la voie des traductions de la bible et au moyen du grec. Il semble que les membres juifs des anciennes communautés chrétiennes n'ont pas influencé le parler des chrétiens. Peut-être pourrait-on attribuer l'absence d'une influence sémitique directe au caractère international des juifs qui vivaient dans les contrées occidentales de l'empire. Quoi qu'il en soit, les hébraïsmes — d'ailleurs peu nombreux — du latin des chrétiens sont dus à l'influence de la langue biblique. Je fais remarquer en premier lieu que beaucoup de mots grecs, empruntés par le latin, ne sont que des mots hébreux sous un déguisement grec [34]. Ces mots sont donc des hébraïsmes, qui, d'une manière indirecte, ont pénétré dans le latin. C'est le cas pour le substantif *angelus*, qui a l'air d'être grec, mais qui est une transposition de l'hébr. *ml'k* « envoyé » [35]. Mais aussi *lex* avec ses significations multiples, souvent difficiles à définir, n'est que la transposition de gr. νόμος, qui se trouve régulièrement dans les Septante, mais qui est à son tour la transposition de *Thôra*, mot presque intraduisible, qui signifiait « doctrine, enseignement », spécialement « enseignement religieux » [36].

En ce qui concerne les emprunts hébraïques directs, on pourrait citer le substantif *gehenna*, terme qui appartient plutôt au latin de l'église et qui n'a jamais été usuel dans le parler courant, comme il résulte de l'absence presque complète de ce mot dans les inscriptions chrétiennes. Comme les langues romanes l'attestent, le mot

[34] Comp. Meillet, *Ling. hist. et ling gén.* I², p. 346 ss.

[35] Comp. Ch. Guignebert, *Le monde juif vers le temps de Jésus*, Paris 1935, p. 129 ss.

[34] Comp. Guignebert, op. cit., p. 83 ss.

courant était *infernus*. Le mot hébreu *satanas* a été usuel, mais à la longue le grécisme *diabolus* l'a emporté sur l'hébraïsme. L'emprunt *levita* a été sujet à une évolution sémantique indépendante, qui résultait au sens « diacre ». Un des emprunts les plus anciens et en même temps des plus usuels était *pascha*, dont on a dérivé – avec un suffixe latin – l'adjectif *paschalis*. Il est remarquable, qu'on ait parfois considéré ce mot comme un emprunt grec et qu'on l'ait rattaché au verbe grec πάσχειν. Saint Augustin a attaqué cette étymologie puérile dans ses *Enarr. in ps.* 140, 25.

Dans le domaine de la syntaxe l'influence hébraïque a stimulé le plus souvent des tendances déjà existantes. Ainsi l'exemple de l'hébreu a stimulé et favorisé l'usage du génitif dans les tournures comme: *homo peccati*, *odor suavitatis*. Cette espèce de construction n'était pas inconnue dans le latin, comme il résulte p. ex. de Pétrone *Sat.* 93, 4: *moderationis verecundiaeque verba*, mais l'exemple hébraïque lui a donné une propagation inattendue[37]. Il en est de même pour l'usage du comparatif avec *ab* dans des tournures comme *maior ab angelis*. Cette construction – qui se trouve d'ailleurs dans beaucoup de langues diverses – s'est développée dans le latin des chrétiens sous l'influence d'exemples hébraïques[38]. Dans le développement de l'usage de *in*–instrumental on peut reconnaître le résultat de la collaboration de forces diverses, à savoir de certaines tendances latines et de l'exemple hébraïque. Dans le latin la conception instrumentale, si priviligiée dans le système des cas du latin classique, a été refoulée peu à peu par une manière de voir locale. Cette évolution est en relation étroite avec la tendance visuelle qui se fait jour dans le latin tardif. Elle a commencé de bonne heure et des constructions comme *delectari in*, *laetari in*, qui se trouvent déjà chez Cicéron, en sont les premiers symptomes. Quand on lit chez saint Cyprien, *Ep.* 4,3: *gladium in manu sumit*, cette construction est le résultat normal de l'évolution signalée. Mais à côté de ces tournures, on trouve dans le latin des chrétiens beaucoup de tours avec un *in*–instrumental qui ne sont pas issus d'une manière de voir locale. Ce sont des expressions comme: *percutere in virga*, *in nomine Dei daemonia eicere*, qui, tout en restant dans la sphère de l'usage latin, résultent de l'influence du ב hébreu (gr. ἐν). L'existence d'expressions

---

[37] Comp. SCHRIJNEN–MOHRMANN, *Stud. z. Synt. d. Briefe d. hl. Cypr.* I, p. 85 s.
[38] Comp. SCHRIJNEN, *Collectanea* p. 340.

latines comme *gladium in manu sumere* a facilité cet emprunt. ב hébreu a également influencé la construction de *credere*. Dans la langue des chrétiens *credere in* est devenu, sous l'influence de l'exemple hébreu, de plus en plus usuel. Au début, *credere* c. dat. aussi bien que *credere in* adoptait le sens spécifiquement chrétien de « croire en Dieu », mais ici encore une répartition de sens a eu lieu comme Fauste de Riez nous l'atteste: « *credere illi* » *cuilibet potes homini, credere vero* « *in illum* » *soli te Dei debere noveris maiestati* (*Spir.* 1, 1). *Credere in* a donné à son tour la vie à *fidere in*.

Le génitif d'intensité du type *canticum canticorum* est également une construction latine, même indo-européenne – comme M. Lejay l'a démontré (*Bull. d'anc. litt. et d'arch. chrét.* 1912, p. 233) – mais encore une fois l'influence hébraïque a développé une construction indigène d'une manière inattendue. Il en est de même pour les pléonasmes curieux des *verba dicendi* dans des expressions comme: *ante praedixit dicens*, *ipse addidit dicens*, *instruxit apostolus dicens* etc. M. Süss, *Studien zur lateinischen Bibel* I, Tartu 1933, p. 116 ss., a démontré que ces expressions remontent à des exemples bibliques. Du point de vue psychologique elles sont apparentées aux tournures homériques comme ἀπαμείβετο φώνησέν τε, ἀγορήσατο καὶ μετέειπεν, mais dans le latin des chrétiens il faut les considérer comme des hébraïsmes. Elles ne sont d'ailleurs jamais entrées dans le parler courant et il faut se garder de les confondre avec des pléonasmes purement latins comme on les rencontre dans les textes vulgaires, p. e.: *et instupentibus omnibus ait: quando inquit proiciemur ad vaccam illam nescio quam?* (*Pass. Perp. Fel.* 20, 8); *cumque haec mihi recitare iussisset, ait, sic, inquit, volo* (Greg., *Hist. Franc.* 5, 44).

Si nous embrassons d'un coup d'œil l'ensemble des éléments étrangers du parler des chrétiens, nous pouvons constater, que le nombre de mots empruntés grecs est assez grand. Mais ces mots se sont adaptés complètement au système de la langue latine, ce qui n'était d'ailleurs pas trop difficile, vue la parenté généalogique et culturelle des deux langues. D'autre parte le nombre de mots empruntés à l'hébreu est assez restreint et ces emprunts – d'une forme plus ou moins exotique – sont le plus souvent restés des éléments vraiment étrangers. Le petit nombre de ces hébraïsmes passés dans le latin par la voie du grec diminue avec le temps. D'autre part l'influence plus ou moins cachée de l'hébreu sur le vocabulaire du latin est plus grande qu'on ne le soupçonne à première vue: il y

a beaucoup d'hébraïsmes camoufflés. Or, très souvent les latins préféraient la transposition grecque d'un mot hébreu (*angelus*), ou bien ils créaient des transpositions latines (*lex*).

En ce qui concerne l'influence étrangère sur la syntaxe, elle se borne le plus souvent à une action stimulante dans le cadre des tendances générales de la langue.

***

Quoique j'aie pu illustrer ici seulement quelques traits des plus caractéristiques, on voit de ces observations concises et forcément incomplètes à quel point le latin chrétien est un phénomène complexe. On pourrait signaler encore les tendances vulgaires, qui sont un des éléments essentiels de la langue des chrétiens, on pourrait tirer l'attention sur le conservatisme qui ne manque pas à côté des tendances innovatrices si actives. Dans le cadre de la langue commune la langue spéciale des chrétiens s'est différenciée d'une manière multiforme. Le renouvellement du vocabulaire est un des traits les plus caractéristiques de cette langue spéciale, mais il n'en est pas le seul, peut-être il n'est même pas le trait le plus important. Ce renouvellement a eu lieu non seulement par une activité créatrice très vive, mais encore par des interférences fréquentes entre le latin et les vocabulaires des langues qui furent les premières interprètes des idées chrétiennes.

On s'est demandé qui ont été les vrais créateurs de cet idiome des chrétiens et on a pensé aux anciens traducteurs de la bible, aux missionnaires qui prêchaient le christianisme dans les villes de l'occident. Certainement ils ont été responsables de maint néologisme et de beaucoup d'emprunts, mais les vrais créateurs de la langue spéciale comme telle, c'étaient les membres des communautés chrétiennes, c'étaient les gens simples qui adoptaient la foi nouvelle, qui se solidarisaient dans leurs communautés, tout en se mettant en garde contre un monde qui leur était peu favorable. Ce solidarisme était le terrain dans lequel se développait d'une manière favorable le germe nouveau d'un idiome qui serait un jour le fonds universel de toutes les langues de l'Europe.

Dans son article magistral sur les interférences entre les vocabulaires M. MEILLET a démontré, comment les vocabulaires qui expriment notre civilisation européenne concordent entre eux.

« Pour ce qui exprime la civilisation » ainsi M. MEILLET « il y a dans nos langues, en dépit des amours-propres nationaux, beaucoup de bien commun, presque pas de bien particulier » [39]. Ce bien commun, c'est pour une large part l'héritage du latin des chrétiens.

Que Dieu donne, qu'après le délire des nationalismes – qui a même influencé les langues européennes – on réfléchisse sur l'héritage commun, qui nous est légué par les chrétiens des premiers siècles.

---

[39] *Ling. hist et ling. gén.* I², p. 343.

THEODOR KLAUSER

DER ÜBERGANG DER RÖMISCHEN KIRCHE VON DER GRIECHISCHEN ZUR LATEINISCHEN LITURGIESPRACHE

Um 360 bemüht sich der in Rom wirkende christliche Philosoph C. Marius Victorinus, die Berechtigung der nizänischen Formel Χριστὸς ὁμοούσιος τῷ Πατρί nachzuweisen. Diese Formel stehe, so führt Victorinus u. a. aus, in Einklang mit biblischem und liturgischem Sprachgebrauch. Denn in der Vaterunserbitte werde Christus ἐπιούσιος ἄρτος, d. h. Brot von der gleichen (göttlichen) Wesenheit, genannt [1]. Ferner bezeichne Paulus die Erlösten als περιούσιος λαός, als ein Volk, das der (göttlichen) Wesenheit nahe steht [2]. Und das gleiche geschehe im Kanon der eucharistischen Liturgie: *Hinc oratio oblationis intellectu eodem precatur eum*: σῶσον περιούσιον λαόν, ζηλωτὴν καλῶν ἔργων [3].

Zwischen 374 und 382, also vierzehn oder mehr Jahre später, beantwortet ein römischer Autor unter dem Titel *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* anderthalb Hundert exegetischer und dogmatischer Probleme. Der Urheber dieses Werkes ist vielleicht mit Isaak, jenem wankelmütigen jüdischen Konvertiten, identisch, der, vermutlich im Jahre 371, einen Kriminalprozess gegen den römischen Bischof Damasus anstrengt und später zum Judentum zurück-

---

[1] Matth. 6, 11; Luc. 11, 3.

[2] Tit. 2, 14.

[3] Marius Victorinus, *Adversus Arium* 2, 8 (Migne *PL.* 8, 1094 B–D); vgl. 1, 30 (1063 B). Zur Datierung zuletzt E. Benz, *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik*, Stuttgart 1932, 31 f.

kehrt [4]. In einer seiner Quaestionen vertritt der Verfasser die These, der Melchisedech der Abrahamsgeschichte sei nicht eine menschliche Person gewesen, sondern eine göttliche Erscheinungsform [5]. Und zwar habe sich in der Gestalt des Königs von Salem der Hl. Geist geoffenbart. Natürlich sei der Hl. Geist in seiner menschlichen Erscheinung genau wie der Sohn Priester Gottes. Aber der Titel *summus sacerdos* dürfe nur dem Sohn, nicht dem Hl. Geist beigelegt werden, da der Sohn dem Hl. Geist übergeordnet sei; der Hl. Geist sei dem Range nach nur der zweite Priester Gottes. Infolgedessen sei es grundfalsch, wenn die Römer in ihrem Kanon Melchisedech, d. h. den Hl. Geist in seiner menschlichen Erscheinung, als *summus sacerdos bezeichneten* [6].

Bei der Dürftigkeit der Nachrichten über die ältere Entwicklung der römischen Liturgie wären die beiden angeführten Texte schon dann wichtig, wenn sich ihre Bedeutung darin erschöpfte, dass sie uns je ein Fragment aus dem römischen Messkanon ihrer Zeit aufbewahrt haben. Aber ihre Tragweite reicht weiter. Wenn Marius Victorinus um 360 dem Kanon der römischen Liturgie einen griechischen Text, der Verfasser der Quaestiones zwischen 374 und

---

[4] Vgl. G. BAREILLE-E. MANGENOT, *Isaac*: *Dictionnaire de Théologie catholique* 8, 1, 1924, 1-8; G. BARDY, *Ambrosiaster*: *Dictionnaire de la Bible*, Suppl. 1, 1928, 225-241; E. CASPAR, *Kleine Beiträge zur älteren Papstgeschichte* 4, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 47, 1928, 178-202; *Geschichte des Papsttums* 1. Tübingen 1930, 203-205. 593 f.

[5] Vgl. *Gen.* 14, 17. - Der erste, der in Melchisedech eine Manifestation des Hl. Geistes sah, war Hierakas, der früheste Kirchenschriftsteller, der in koptischer Sprache schrieb (Anfang des 4. Jh.). Dazu vgl. G. BARDY, *Melchisedech dans la littérature patristique*, in *Revue biblique* 36, 1927, 25 f.

[6] PSEUDO-AUGUSTINUS, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* 109, 20 f. (CSEL. 50, 268 Z. 1. 9-13 SOUTER): ... summus sacerdos Christus est, Melchisedech secundus ... Spiritus sanctus missus quasi antestes sacerdos appellatus est excelsi Dei, non summus, sicut nostri in oblatione praesumunt, quia, quamvis unius sint substantiae Christus et sanctus Spiritus, unius cuiusque tamen ordo servandus est. - Das Pronomen *nostri* kann in diesem Fall nur bedeuten *Romani*, in Gegensatz etwa zu *Mediolanenses* oder *Carthaginienses*. - Quaestio 109 findet sich nur in der zweiten Ausgabe des Werkes, die zwischen 374 und 382 entstand. Vgl. SOUTER in der Einleitung zu seiner Edition S. X und XX f.; G. BARDY, *Ambrosiaster*: *Dict. de la Bible*, Suppl. 1, 228 f. Die Spuren römischen Ursprungs sind nicht zu verkennen; immerhin zeigt sich gelegentlich, dass der Verfasser auch über Beziehungen nach Spanien und Mailand verfügt, letzteres insbesondere durch die Verwendung eines Praevulgata-Textes der Paulusbriefe, den S. BERGER als mailändisch ansah. Vgl. SOUTER a. a. O. XXII; BARDY a. a. O. 229-231.

382 aber einen lateinischen entnehmen kann, so gibt es für diese Merkwürdigkeit nur eine einzige einleuchtende Erklärung: zwischen 360 und 382 muss die griechische Liturgiesprache in Rom offiziell aufgegeben und die lateinische verbindlich eingeführt worden sein [7].

Damit ist ein geschichtliches Ereignis ermittelt und zeitlich festgelegt, dessen grosse Bedeutung von den aktuellen Problemen der Gegenwart her ohne weiteres einleuchtet. Glücklicherweise sind wir vielleicht in der Lage, die Geschichte wie auch entscheidende Umstände des Ereignisses mit einiger Sicherheit rekonstruieren zu können.

Als die römische Gemeinde, vermutlich im vierten Jahrzehnt des ersten Jahrhunderts, begründet wurde, war der weitaus grössere Teil der Bevölkerung Roms nicht römischer, sondern griechisch-orientalischer Herkunft [8]. Dem entsprach auch die Zusammensetzung der christlichen Gemeinde; in ihr überwogen die griechisch redenden Nichtrömer, wie man u. a. aus den frühen Papstnamen ersehen kann [9]. Es war daher selbstverständlich, dass die Liturgie der jungen Gemeinde in griechischer Sprache gefeiert wurde.

---

[7] Mit der obigen Formulierung soll nur behauptet werden, dass zwischen 360 und 382 die massgebende Instanz, also der römische Bischof, die griechische Liturgiesprache offiziell und verbindlich preisgibt. Es ist durchaus möglich, dass schon vorher Versuche mit einer lateinisch formulierten Liturgie angestellt worden waren, dass also einige Zeit griechische und lateinische Formulare nebeneinander gebraucht wurden. Letzteres haben angenommen: A. BAUMSTARK, *Missale Romanum*, Eindhoven-Nymegen 1929, 9 f., 18; L. EISENHOFER, *Handbuch der kathol. Liturgik* 1², Freiburg i. Br. 1941, 152; H. LECLERCQ, *Messe*, in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* 11, 1, 1933, 704 f. – Anderseits ist es nicht angängig, den entscheidenden Schritt zur lateinischen Liturgiesprache in noch späterer Zeit zu suchen; denn im Sacramentarium Leonianum, der Sammlung der lateinischen Liturgiekonzepte der Päpste, finden sich bereits Texte, die Damasus schuf. Vgl. dazu F. PROBST, *Die Liturgie des 4. Jahrhunderts*, Münster 1890, 445–449; L. DUCHESNE, *Les origines du culte chrétien* ⁵, Paris 1909, 143 f.

[8] Vgl. z. B. SENECA, *Ad Helviam matrem* 6, 2 f.: maxima pars istius turbae patria caret eqs. Bekannt ist Juvenals Klage über die Gräzisierung der Stadt (*Satura* 3, 58–125): ... non possum ferre, Quirites, Graecam urbem ... Weiteres bei M. BANG, *Die Herkunft der römischen Sklaven*, in *Mitteilungen des Archäol. Instituts, Röm. Abt.* 25 (1910) 223 ff.; G. LA PIANA, *L'immigrazione a Roma nei primi secoli dell'Impero*, in *Ricerche religiose* 2, 1926, 485–547: 3, 1927, 36–75: *Foreign Groups in Rome during the first Centuries of the Empire*, Cambridge 1927. Die letztgenannten Arbeiten blieben mir leider unerreichbar.

[9] Von den 14 Papstnamen der ersten zwei Jahrhunderte sind 10 griechisch, von den 14 des 3. Jahrhunderts noch 7, von den 11 des 4. Jahrhunderts nur

Rund zweihundert Jahre hindurch kann das griechische Sprachgewand der ersten römischen Liturgie wesentliche Schwierigkeiten nicht ausgelöst haben Es war die Zeit, als auch die Grabschriften der verstorbenen römischen Christen sich, soweit wir sehen können, überwiegend der griechischen Sprache oder wenigstens griechischer Buchstaben bedienten und die römischen Theologen in griechischer Sprache schrieben, auch wenn sie wie Hermas mit seinem ‚Hirten' und Hippolyt mit seiner ‚Apostolischen Ueberlieferung' zunächst auf römische Leser rechneten [10].

Aber in den Jahrzehnten um die Mitte des dritten Jahrhunderts müssen sich die Verhältnisse grundlegend gewandelt haben. Der Römer Novatianus greift um 256 als erster unter den uns bekannten theologischen Autoren seiner Heimatstadt zur lateinischen Sprache; und um die gleiche Zeit gehen auch die Grabschriften der römischen Bischöfe zum Lateinischen über, sichere Zeichen, dass die Landessprache im Schosse der christlichen Gemeinde nunmehr die Oberhand gewonnen hat [11]. Spätestens damals muss also an die verantwortlichen Männer der römischen Kirche die schwerwiegende Frage herangetreten sein, ob die Liturgie den Umschichtungen der sprachlichen Verhältnisse folgen solle,. oder ob eine Spaltung zwischen Liturgie- und Volkssprache hinzunehmen oder am Ende gar zu begrüssen sei.

Es ist nicht verwunderlich, dass man zunächst beim Alten blieb. In aller Welt und zu allen Zeiten scheut die menschliche Natur vor gewaltsamen Eingriffen in hergebrachte kultische Institutionen und Formen zurück. Und wenn schon der Mensch überhaupt zu ehrfürchtiger Bewahrung liturgischer Traditionen neigt, bei den Römern des Altertums war diese Tendenz ihrer konservativen Grundhaltung entsprechend besonders ausgeprägt. Man braucht sich nur daran zu erinnern, dass im dritten nachchristlichen Jahrhundert die heidnischen *fratres Arvales* Riten vollzogen und Hymnen

---

noch 1. Vgl. dazu die Listen und Untersuchungen von A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums* 2⁴, Leipzig 1924, 817-832. Ueber die Herrschaft der griechischen Sprache in Rom handelt ausführlich C. P. Caspari, *Quellen zur Geschichte des Taufsymbolums und der Glaubensregel* 3, Christiania 1875, 267-466; kurz zusammenfassend G. Bardy, *La latinisation de l'Eglise d'Occident*: *Irenikon* 14, 1937, 9-11; 113-130.

[10] Vgl. E. Caspar, *Geschichte des Papsttums* 1, Tübingen 1930, 47.

[11] Vgl. Caspar a. a. O.; J. Wilpert, *Die Papstgräber und die Cäciliengruft in der Katakombe des hl. Kallistus*, Freiburg i. Br. 1909.

sangen, die in graueste Vorzeit zurückreichten und den Sodalen genau so unverständlich gewesen sein müssen wie uns Heutigen [12].

Die Ehrfurcht vor der hergebrachten kultischen Praxis, noch gesteigert durch eine betont konservative Gesinnung, wird also eine Aenderung des sprachlichen Kleides der christlichen Liturgie Roms zunächst aufgehalten haben. Dogmatische und kirchenpolitische Erwägungen mussten in gleicher Richtung wirken. War nicht die griechische Sprache die Kultsprache des apostolischen Zeitalters und damit unantastbares Erbgut? Und war sie nicht ausserdem das einigende Band zwischen der Kirche des Ostens und der des Westens? Hiess es nicht die Einheit der *Una sancta* gefährden, wenn man zu einer lateinischen Liturgie überging?

Und noch eines anderen Umstandes wird man gedenken müssen, um das Zögern der römischen Kirche ganz zu verstehen. In die kaiserzeitlichen Jahrhunderte fällt das rasche Umsichgreifen der orientalischen Mysterienkulte in den Ländern des Westens. Zu diesen Kulten drängen sich in immer wachsender Zahl jene nichtchristlichen Menschen, in denen inmitten der allgemeinen Skepsis und des Materialismus noch ein religiöser Funke lebendig geblieben ist. Da der Zuwachs des Christentums zu einem nicht geringen Teil gerade aus diesen Kreisen stammt, kann es nicht ausbleiben, dass gewisse, mit dem christlichen Dogma nicht unverträgliche religiös-kultische Grundtendenzen, die in den Mysterienreligionen ihre Erfüllung gefunden haben, nun auch an die Tore der Kirche pochen. Zu diesen Tendenzen gehört das Verlangen, im Kultakt die heilswirkende Gottesnähe und Gottesmacht in ihrer überwältigenden Wucht so unmittelbar wie möglich zu erleben. Dieses Verlangen führt dazu, dass der Kultakt mit einer Fülle von geheimnisvollen Formeln und symbolischen Handlungen ausgestattet wird. Diese mögen, rational betrachtet, durchaus geeignet sein, Grösse und theologischen Hintergrund des kultischen Vorgangs anzudeuten; doch sind sie nicht in erster Linie auf den Intellekt berechnet, sondern darauf, dass Sinne, Phantasie und Gemüt des Frommen sich gepackt und vom Göttlichen berührt fühlen. Eben deswegen aber ist es gut, wenn diese Handlungen und Formeln völlig anders sind als das, war der Fromme im Alltag sieht und hört, wenn sie wie aus

[12] Vgl. G. WISSOWA, *Arvales fratres*, in PAULY-WISSOWA *RE*. 2, 1472–1477; L. FRIEDLAENDER, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms*, 3[10], Leipzig 1923, 187 f.

einer anderen Welt zu stammen, von dem ganz Anderen des Göttlichen zu künden scheinen. Und gut ist es, wenn der Fromme diese fremdartigen Handlungen und Formeln vorher nicht verstehen gelernt hat, wenn er erst im Augenblick der heiligen Handlung mit ihnen konfrontiert wird und wenn er immer das Geheimnisvolle an ihnen empfindet. Bezeichnend ist, was Ambrosius einmal bemerkt: „Das Licht der Mysterien ergiesst sich leichter in die Seelen, wenn sie ahnungslos sind, als wenn belehrende Worte voraufgingen" [13]. Aus solchen Gedankengängen und Tendenzen heraus mussten viele es begrüssen, dass die Sprache der christlichen Liturgie Fremdsprache geworden war; sie mussten in dieser Spannung zwischen dem Idiom der Liturgie und dem des Volkes den eigentlich idealen Zustand erblicken.

Innerhalb des lehrhaften Teiles der Liturgie ergaben sich natürlich aus der Verschiedenheit der Liturgie- und Volkssprache praktische Schwierigkeiten. Wie man sich darüber hinweggeholfen hat, wissen wir nicht. Es darf aber vermutet werden, dass ein ähnlicher Weg eingeschlagen wurde, wie einst in der Synagoge und heute bei uns; man wird also auf die Verlesung der griechischen Epistel- und Evangelientexte die lateinische Uebersetzung haben folgen lassen.

Als jedoch im vierten Jahrhundert die bisher heidnischen Massen christlich wurden und die neuen riesigen Gotteshäuser füllten, musste die Beibehaltung einer fremden Liturgiesprache auch ausserhalb der auf Belehrung zielenden Teile des Gottesdienstes als problematisch empfunden werden. Die Teilnahme einer so grossen Gemeinde führte eine erhebliche Verlängerung des Opfer- und Kommunionganges und damit der gesamten hl. Handlung herbei. Es musste sich das Verlangen nach Kürzung und Vereinfachung, also auch der Wunsch nach Beseitigung der Doppellesungen einstellen. Zudem galt es, die Massen, lebhafte Südländer, so zu beschäftigen, dass es ihnen nicht allzu schwer fiel, zwei oder drei Stunden lang eine der Heiligkeit der Handlung angemessene disziplinierte Haltung zu bewahren [14]. Solange die Liturgie in einer der Menge unverständ-

---

[13] AMBROSIUS, *De mysteriis* 1, 2 (2 Z. 6 f. QUASTEN): . . . deinde, quod inopinantibus melius se ipsa lux mysteriorum infuderit, quam si eam sermo aliquis praecucurrisset.

[14] Dass selbst noch in den Tagen Gregors d. Gr. der bischöfliche Gottesdienst in Rom, ungeachtet aller inzwischen erfolgten Kürzungen, an drei Stunden in Anspruch nahm, ergibt sich aus GREGOR. M., *Registr. epist.*, 10, 14 (2, 248 HART-

lichen Sprache gehalten wurde, war das eine fast unlösbare Aufgabe, da das moderne Auskunftsmittel des volkssprachlichen Gebet- oder Messbuches natürlich noch nicht zur Verfügung stand.

So befand sich die römische Gemeinde seit dem Rückgang der griechischen Sprachkenntnisse in einem ernsten Dilemma. Auf der einen Seite drängte die allgemein menschliche, bei den Römern besonders ausgeprägte Scheu vor der Veränderung kultischer Ueberlieferungen, drängte ferner die Sorge um die Einheit der Kirche und um die Aufrechterhaltung des Zusammenhanges mit der apostolischen Zeit, drängten endlich die von den Mysterienkulten ausgehenden Strömungen zur Beibehaltung der herkömmlichen griechischen Liturgie. Auf der anderen Seite liessen praktisch-seelsorgliche und disziplinäre Rücksichten die Einführung einer volkssprachlichen Liturgie geraten erscheinen. Nur ein Bischof von ungewöhnlicher Energie, nur eine vorwärtsdrängende, kühne Persönlichkeit konnte allen konservativen Tendenzen und kirchenpolitischen Erwägungen zum Trotz, ungeachtet aller Bestrebungen, die aus der kirchlichen Liturgie mehr und mehr eine Mysterienliturgie machen wollten, den Mut finden, sich für die Aufgabe der bisherigen Kultsprache zu entscheiden.

In die Zeitspanne, der nach unseren Feststellungen dieses umwälzende Ereignis des liturgischen Sprachwechsels zuzuweisen ist, fällt der Pontifikat des grossen Papstes Damasus. Ihm, dem Anreger der revolutionären Vulgata-Uebersetzung, ist in der Tat mehr als irgendeinem seiner unmittelbaren Vorgänger und Nachfolger ein Schritt von solcher Tragweite zuzutrauen. Ja, man darf die Behauptung wagen, dass die Erhebung der Sprache Roms zur Kultsprache geradezu als letzter Ausdruck einer Kirchenpolitik verstanden werden kann, die in der Betonung und Wahrnehmung des römischen Führungsanspruchs eine bewunderungswürdige Folgerichtigkeit offenbart[15].

Natürlich konnte in einer Periode lebhafter geistiger Auseinandersetzung, wie es die damasianische war, der Wechsel der Liturgiesprache nicht vor sich gehen, ohne dass Freunde und Gegner der Massnahme vorher und nachher ihre Stimme erhoben und ihren

---

MANN): ... tantisque podagrae doloribus affligor, ut vix in diebus festis usque ad horarum trium spatium surgere valeam missarum solemnia celebrare (der Brief ist im Juli 600 geschrieben).

[15] Vgl. etwa die Würdigung, welche die Kirchenpolitik des Damasus bei E. CASPAR, *Geschichte des Papsttums*. 1, Tübingen 1930, 250 f. gefunden hat.

Standpunkt vor der Oeffentlichkeit vertraten. Von diesem Hin und Her der Meinungen ist kein authentisches Wort bis zu uns gedrungen. Aber vielleicht ist doch von der entscheidenden Argumentation, durch welche die Führung der römischen Gemeinde den Verzicht auf die griechische Liturgiesprache rechtfertigte, wenigstens ein schwacher Widerhall auf uns gekommen.

Unter der Regierung des Papstes Damasus schreibt ein römischer Theologe Kommentare zu den Paulusbriefen, die durch die fast philologische Präzision und Nüchternheit der Auslegung einen Markstein in der Geschichte der abendländischen Exegese darstellen [16]. Wer der Verfasser war, ist bis zur Stunde nicht geklärt. Das Mittelalter hat ihn mit Ambrosius von Mailand identifiziert. Erasmus erkannte die Unmöglichkeit dieser Zuschreibung; seitdem bezeichnet man den Autor gern als ‚Ambrosiaster'. In neuerer Zeit haben G. MORIN, A. SOUTER und andere geglaubt, im Stil des Kommentators die Schreibweise des schon genannten Isaak wieder zu erkennen. Andere warteten mit anderen Lösungen auf [17]. Für uns ist die Persönlichkeit des Schreibers nicht von entscheidender Bedeutung. Es genügt uns, zu wissen, dass er Römer war und unter Damasus schrieb.

Dieser Mann befasst sich mit der Auslegung von 1 Cor. 14. Hier stellt der hl. Paulus bekanntlich als oberstes Prinzip für die Gestaltung des Gottesdienstes die Erbauung der Gemeinde hin. Paulus folgert daraus, dass unter den Geistesgaben, die im Gottesdienste zur Geltung kommen, die ‚Prophetie' wertvoller sei als das ‚Zungenreden'. Denn während die (in verständlichen Worten gehaltenen) ekstatischen Ergüsse der ‚Propheten' die Versammlung zu erheben vermöchten, sei das ‚Zungenreden', das (in unartikulierten Lauten bestehende) ekstatische Stammeln, nur ein Zwiegespräch zwischen dem Sprechenden und Gott; es bleibe der Gemeinde unzugänglich und bringe ihr daher keinerlei Förderung, ausser wenn der Sinn der Rede hinterher vom ‚Zungenredner' selbst oder von einem anderen ausgelegt werden könne. ‚Zungenredner' sollten daher in

---

[16] Vgl. A. SOUTER, *The Earliest Latin Commentaries on the Epistles of St. Paul*, Oxford 1927, 63 f. Ferner G. BARDY, *La littérature patristique des „Quaestiones et responsiones" sur l'Ecriture Sainte*, in *Revue biblique* 41, 1932, 343-356.

[17] Vgl. O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, 3², Freiburg i. Br. 1923, 520-522; G. BAREILLE-E. MANGENOT, *Isaac*, in *Dictionnaire de Théologie catholique* 8, 1, 1924, 1-8; G. BARDY, *Ambrosiaster*, in *Dictionnaire de la Bible*, Suppl. 1, 1928.

der Gemeindeversammlung nur zu Worte kommen, wenn anschliessend eine Deutung gegeben werden könne[18].

Diese Gedankengänge des hl. Paulus bekommen beim Ambrosiaster eine andere Wendung dadurch, dass dieser das *prophetare* von der Schriftauslegung und das *loqui lingua* bzw. *linguis* von einer der Gemeinde oder gar dem Redenden selbst unverständlichen Fremdsprache versteht[19]. Grundsätzlich gehören Fremdsprachen,

---

[18] Zur Einzelerklärung vgl. etwa H. LIETZMANN, *An die Korinther*[3], Tübingen 1931, 68–74.

[19] PSEUDO-AMBROSIUS, *Commentarium in 1 Cor. 14* (MIGNE *PL.* 17, 253–260): (1) ... quamvis magni sint spiritales gradus ..., hic tamen melior, qui ad utilitatem ecclesiae proficit ... (2) ... qui loquitur incognita lingua, Deo loquitur; quia ipse omnia novit, homines vero nesciunt; ideoque nullus est ex hac re profectus ... (4) ... Prophetas interpretes dicit Scripturarum ... (5) ... Hic enim per donum Dei linguis loquitur, qui etiam interpretatur ... (7–8) Quoniam exempla facilius suadent quam verba, exemplis commendat, per quae facile assequantur non debere illos in ecclesia loqui linguis, qui interpretari non possunt ... (10–11) Non utique id studendum monet, ut invicem per incognitam linguam barbari sibi videantur ... (13) Eum, qui linguis loqui desiderat, monet orare debere, ut accipiat donum interpretandi, ut proficiat ceteris studium eius. (14) Manifestum est ignorare animum nostrum, si lingua loquatur, quam nescit, sicut adsolent Latini homines Graece cantare, oblectati sono verborum, nescientes tamen, quid dicant. Spiritus autem ... scit, quid oret animus, dum loquitur aut perorat lingua sibi ignota ... (15) ... cum quis hac lingua loquitur, quam novit ... (16) „Ceterum si benedixeris spiritu" h. e. si laudem Dei lingua loquaris ignota audientibus ... Imperitus enim audiens, quod non intelligit, nescit finem orationis et non respondet Amen, .. ut confirmetur benedictio ... (17) De eo dicit, qui cognita sibi loquitur ... Nam quid prodest, ut quis lingua loquatur, quam solus scit ... ? (18) .. ad Deum refert, quod omnium lingua loqueretur ... (19) ... Hi ex Hebraeis erant, qui aliquando Syra lingua, plerumque Hebraea in tractatibus aut oblationibus utebantur ad commendationem ... Hos quidam imitantes ignota sibi lingua loqui malebant in ecclesia ad populum quam sua ... (22) ... non competit fidelibus audire linguas, quas non intelligant, sed infidelibus ... (23) Manifestum est, quia, si omnes diversis linguis loquantur, tumultus fit ... (24–25) Cum enim („infidelis" vel „idiota") intelligit ... laudari Deum et adorari Christum, pervidet veram esse et venerandam religionem, in qua nihil fucatum, nihil in tenebris videt geri, sicut apud paganos, quibus velantur oculi, ne, quae sacra vocant, perspicientes variis se vanitatibus cernant illudi. Omnis enim impostura tenebras petit...; ideo apud non nihil astute, nihil sub velamine; sed simpliciter unus laudatur Deus ... Si enim nullus sit, qui intelligat ..., potest dicere seductionem esse quamdam et vanitatem, quae ideo linguis canitur, quia pudoris est, si reveletur. (26) ... ut eos, qui lingua loqui poterant, non contristaret, permisit eos loqui linguis, ita tamen, ut interpretatio sequeretur ... (27) ... duo aut tres, non plus, linguis loquantur ..., ne occuparent diem linguis loquentes et interpretes illorum, et non haberent pro-

so lässt der Ambrosiaster den hl. Paulus sagen, in den christlichen Gemeindegottesdienst nicht hinein; denn der Hauptzweck des kultischen Ortes, die erbauliche Förderung der Gemeinde, werde durch die Verwendung der Fremdsprache vereitelt[20]. Diese führe die Trennung der Gläubigen herbei, nicht ihre Einheit, die doch im Gottesdienst zum Ausdruck kommen solle[21]. Die Fremdsprache mache es zudem der Gemeinde unmöglich, das ‚Amen' nach der *benedictio* zu sprechen[22]. Wenn der Sprecher sie gar nur mechanisch verwende, ohne sie zu verstehen, sei sie auch für ihn selbst wertlos[23]. Die Fremdsprache verhülle, wie es im heidnischen Gottesdienst üblich sei, den Inhalt des liturgischen Wortes, als wenn Ungläubige, nicht Gläubige die Zuhörer wären[24]. Beim ungläubigen Teilnehmer an der christlichen Feier aber müsse der Gebrauch der Fremdsprache den Verdacht erwecken, dass etwas Unedles verheimlicht werden solle. Aber wenn Paulus die Fremdsprache auch grundsätzlich aus dem Gottesdienst der Kirche verbannt wissen wolle, so lasse er doch um der Liebe willen fremdsprachliche Reden im Gottesdienst zu, wenn eine Verdolmetschung gesichert sei[26]. Im Verlauf der Kirchengeschichte hätten einst Judenchristen Predigten und Opfergebete in syrischer, oder noch öfter in hebräischer Sprache vorgetragen, um sich als Nachkommen Abrahams zu erweisen; das sei aber sinnlos gewesen, da wir uns ja nur noch des Kreuzes Christi rühmen sollten[27]. Aber manche hätten jene nachgeahmt, indem sie in der Gemeindeversammlung lieber in einer ihnen selbst unbekannten Sprache zum Volke hätten reden wollen als in ihrer eigenen[28].

---

phetae tempus Scripturas disserendi... (39) ... propter caritatem, ut qui possunt loqui linguis, si interpres fuerit praesens, non vetentur... – Zur Deutung des *prophetare* beachte vor allem die Erklärung von v. 4 und 27. Zum Verständnis des *loqui linguis* vgl. besonders v. 13 (das (l. l. ist Frucht eines studium), v. 14–15 (die einen haben die *linguae* bloss mechanisch erlernt, die anderen beherrschen sie), v. 18 (Paulus beherrscht alle *linguae*), v. 19 (Syrisch und Hebräisch als Beispiele der *linguae*).

[20] Vgl. v. 1, 2, 9, 17 (Anm. 19).

[21] Vgl. v. 10–11.

[22] Vgl. v. 16.

[23] Vgl. v. 14.

[24] Vgl. v. 22 und 24–25.

[25] Vgl. v. 24–25.

[26] Vgl. v. 26 und 39.

[27] Vgl. v. 19.

[28] Vgl. v. 27.

Aus den bemerkenswerten Ausführungen des Ambrosiaster möchte ich drei Schlüsse ziehen: Erstens, zur Zeit der Niederschrift des Kommentars haben Liturgie- und Volkssprache sich schon gedeckt; das Imperfectum *malebant* in den Bemerkungen zu Vers 19 lässt an der Richtigkeit dieser Folgerung keinen Zweifel. Zweitens, der Streit um die liturgische Sprache ist noch nicht ganz zur Ruhe gekommen. In diesem Sinne möchte ich vor allem die Bemerkungen des Ambrosiaster zu Vers 24/25 verstehen. Hier setzt er sich m. E. mit Leuten auseinander, welche die griechische Liturgiesprache aus Gründen der Arkandisziplin, also um des Mysteriencharakters der Liturgie willen, fordern. Diesen wird deutlich gesagt: Es ist heidnisch, die *sacra* zu verhüllen, damit man sie nicht durchschaue; bei den Christen darf es aber kein Raffinement dieser Art, keine Verhüllung geben, sondern nur ‚ein schlichtes Lob Gottes'. Drittens, wenn zur Zeit des Ambrosiaster der Itala-Text von 1 Cor. 14 so verstanden wurde, als handle er von der Verwendung der Fremdsprache in der Gemeindeversammlung, so ist die Vermutung unabweisbar, dass der Paulustext, der einzige Bibeltext, der zur Klärung dieser Frage überhaupt herangezogen werden konnte, die entscheidende Instanz dargestellt hat, auf die sich die Befürworter des Wechsels der Liturgiesprache, damit wohl auch der Papst selbst, gestützt haben.

Ist nun aber die lateinische Liturgie, die unter Damasus aufkam, etwas völlig Neues gewesen? Oder hat man einfach die bisherige griechische Vorlage, soweit sie sich schon verfestigt hatte, ins Lateinische übersetzt? Damit ist ein Problem angeschnitten, das für uns Heutige besondere Bedeutung besitzt. Denn eben jetzt bemüht man sich ja allenthalben, wenigstens die Liturgie der Sakramente dem Volke durch Verwendung von Texten, die in die Landessprache übersetzt sind, wieder näherzubringen. Und dabei taucht immer wieder die Frage auf, ob wir auf dem rechten Wege sind, wenn wir uns mit blossen Uebersetzungen begnügen.

ANTON BAUMSTARK ist vor einigen Jahren mit der These hervorgetreten, die oben angezogene Stelle aus den *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* zeige deutlich, dass der neue lateinische Kanon nur eine Uebertragung aus dem zuvor benutzten griechischen gewesen sei [29]. Er stützte diese These auf eine höchst scharfsinnige

[29] A. BAUMSTARK, *Ein Uebersetzungsfehler im Messkanon*, in *Studia catholica* 5, Nymegen 1929; *Missale Romanum*, Eindhoven-Nymegen 1929, 13.

Beweisführung. Die Wendung *summus sacerdos tuus Melchisedech*, so erklärte er, müsse überraschen; denn sie sei durch die hl. Schrift nicht gedeckt. An der einzigen Stelle, die in Frage komme, nämlich Gen. 14, 18, werde Melchisedech ja nur als ‚Priester des Allerhöchsten' bezeichnet. Wie ist dann aber, fragt Baumstark weiter, die Wendung des lateinischen Kanons zu erklären? Die Antwort lautet: durch einen Uebersetzungsfehler. Gen. 14, 18 heisse es nach dem Wortlaut der Septuaginta: ἦν δὲ ἱερεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου. Dementsprechend werde der griechische Kanon Roms etwa folgende Wendung aufgewiesen haben; τὴν προσφορὰν Μελχισεδὲκ τοῦ ἱερέως σοῦ τοῦ ὑψίστου. Für einen Lateiner ist diese griechische Ausdrucksweise natürlich schwer übersetzbar. Und tatsächlich wurde, meint Baumstark, der römische Redaktor mit seiner Aufgabe nicht fertig. Er schrieb: *quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech.* Richtig, wenn auch schwerfällig, wäre gewesen: *quod tibi obtulit Melchisedech, tuus, Altissime, sacerdos.*

Baumstarks Argumentation ist ungemein bestechend. Und doch hält sie einer eindringlichen Prüfung nicht stand. Bernard Botte ist der wichtige Hinweis zu verdanken, dass auch die um 380 in Syrien oder in Konstantinopel redigierten *Constitutiones Apostolicae* Melchisedech als ‚Hohenpriester', als ἀρχιερεύς, bezeichnen[30]. Damit wird der Beweisführung Baumstarks die Grundlage entzogen, die eben in der Singularität der in den Quaestiones vorkommenden lateinischen Formel besteht. Wenn ungefähr zur gleichen Zeit in Ost und West für Melchisedech der Titel ‚Hoherpriester' erscheint, so ist daraus zu folgern, dass eine solche Benennung des alttestamentlichen Priesterkönigs damals schon weit verbreitet war. Wie es zu dieser Rangerhöhung kommen konnte, wäre freilich noch zu untersuchen. Vermutlich hängt sie mit der an Ps. 109, 4 und Hebr. 7, 1–4 anknüpfenden altchristlichen Melchisedechspekulation zusammen, für die ja gerade der Text aus den Quaestiones ein bemerkenswertes Zeugnis darstellt[31].

---

[30] B. Botte, *Le Canon de la messe romaine* (Louvain 1935) 42; *Constitutiones Apostolicae* 8, 12, 23 (1, 502 Funk): τὸν Μελχισεδὲκ ἀρχιερέα.

[31] Vgl. G. Bardy, *Melchisedech dans la littérature patristique*, in *Revue biblique* 35, 1926, 496–509; 36, 1927, 25–45. Nachträglich sehe ich, dass auch die rabbinische Theologie ein „Hohepriestertum" des Melchisedech gekannt hat. Grundlage für diese Lehre ist Ps. 109. Den König und den Hohenpriester dieses Psalms vermochte man nicht als Eine Person aufzufassen. Bei den Versuchen, diesen

Baumstarks Versuch, den römischen Kanon von der Melchisedech–Stelle aus als Uebersetzung zu erweisen, muss demnach als gescheitert betrachtet werden. Da eine Prüfung der sprachlichen Form auch des übrigen Textes ergibt, dass er durchaus der lateinischen Denk- und Sprechweise des 4. Jahrhunderts entspricht, wird man folgern dürfen, dass der unter Damasus eingeführte lateinische Kanon eine Neuschöpfung dieses Jahrhunderts ist [32]. Freilich keine Neuschöpfung im absoluten Sinne des Wortes. Man darf nicht vergessen, dass sich für das eucharistische Gebet in den voraufgehenden Jahrhunderten eine gewisse Tradition herausgebildet hatte, der die Kirchen des Ostens und Westens mehr oder weniger einmütig folgten. Es war fast überall gebräuchlich geworden, in das Eucharistiegebet ausser dem Einsetzungsbericht eine Epiklese, eine Anamnese, eine Bitte um Aufnahme der Opfergabe, eine Fürbitte für die Lebenden und die Toten, ein Gedächtnis der Heiligen und eine Erwähnung der den Altar umstehenden Engel aufzunehmen. Und neben diesen gedanklichen Elementen gab es auch gewisse Formeln und Wendungen, die Gemeingut fast aller Kirchen geworden waren: Es war nahezu überall üblich, mit dem Dialog ‚die Herzen empor' zu beginnen, die eucharistischen Gaben als ‚geistiges Opfer' zu bezeichnen, das Gedächtnis der Lebenden und der Toten mit der imperativischen Formel ‚gedenke, o Herr' einzuführen und mit der Wendung ‚darum eingedenk' vom Einsetzungsbericht zur Anamnese überzuleiten [33]. Man wird also über die Entstehung des lateinischen Kanons und damit über die Entstehung der lateinischen Liturgie überhaupt folgendes sagen dürfen: Der Uebergang von der

---

messianischen Hohenpriester zu bestimmen, verfiel man spätestens im 3. Jahrhundert n. Chr. auch auf Melchisedesch. Vgl. H. L. STRACK – P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* 4, 1, München 1928, 460–465.

[32] G. MORIN, *Ein zweites christliches Werk des Firmicus Maternus,* in *Historisches Jahrbuch* 37, 1916, 256–266, macht auf die Uebereinstimmungen zwischen der Sprache des Firmicus Maternus und der Ausdrucksweise des Messkanons aufmerksam. Seine Schlussfolgerung, F. M. sei der Redaktor des Kanons gewesen, wird sich freilich nicht aufrecht erhalten lassen. Vgl. auch sein Buch: *Etudes, textes, découvertes* 1, Maredsous 1913, 47 f.

[33] Es ist unmöglich, die Belege für die oben ausgesprochenen Behauptungen hier zusammenzustellen. Als Rechtfertigung mögen einstweilen die bei L. EISENHOFER, *Handbuch der kathol. Liturgik* 2², Freiburg i. Br. 1941, 151–194, zusammengetragenen Materialien dienen.

griechischen Liturgie zur lateinischen vollzog sich so, dass man die Texte unter Einhaltung traditionell gewordener Gedankengänge und unter Benutzung gewisser durch das Herkommen geheiligter Wendungen aus lateinischem Sprachgeist neu gestaltete. Wenn man sich die Entstehung der lateinischen Liturgie Roms in dieser Weise vorstellt, finden auch die Aehnlichkeiten zwischen der alten griechischen Kanonform aus der Zeit Hippolyts und der späteren lateinischen Fassung ausreichende Erklärung[34].

Der älteste Zeuge für diese lateinische Fassung ist das Büchlein *De sacramentis*[35]. Es ist bekanntlich unter den Werken des hl. Ambrosius überliefert, aber von der Forschung gewöhnlich als unecht angesehen worden. Neuerdings aber setzt sich mehr und mehr die Auffassung durch, dass das Buch zwar nicht unmittelbar vom hl. Ambrosius redigiert sei, dass es aber Nachschriften seiner mystagogischen Katechesen biete, die ein nicht eben intelligenter Zuhörer angefertigt habe[36]. Damit stehen wir vor einer sehr bemerkenswerten Tatsache: Zu einer Zeit, da der ‚römische Kanon', die Richtigkeit unserer obigen Darlegungen vorausgesetzt, noch nicht sehr lange existieren konnte, begegnet er uns schon im Gebrauch der mailändischen Kirche. Diese Erkenntnis muss stutzig machen. Man fragt sich: ist die Annahme, dass der in der damasianischen Zeit in Rom eingeführte lateinische Messkanon auch in Rom entstanden sei, nicht vielleicht voreilig gewesen?

Nun hat vor einigen Jahren ODO CASEL in einem scharfsinnigen Aufsatz gezeigt, dass die Textform des Anamnesis–Gebetes, die in der Schrift *De sacramentis* mitgeteilt wird, die ursprüngliche Fassung darstellen müsse[37]. Dort heisst es: *offerimus tibi hanc immaculatam hostiam, rationabilem hostiam, incruentam hostiam*[38]. Durch diese

---

[34] Vgl. den lateinischen Zeugen des hippolytischen Kanons bei E. HAULER, *Didascaliae apostolorum fragmenta Veronensia* 1, Leipzig 1900, 106 f.

[35] Eine Gesamtübersicht über die Textzeugen des „römischen" Messkanons bietet F. CABROL, *Canon*, in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* 2, 1909, 1857–1868.

[36] Vgl. besonders G. MORIN, *Pour l'authenticité du „De sacramentis"*, in *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 8, 1928, 86–106; O. FALLER, *Was sagen die Hss. zur Echtheit usw.*, in *Zeitschrift für kath. Theologie* 53, 1929, 11–65.

[37] O. CASEL, *Ein orientalisches Kultwort in abendländischer Umschmelzung*, in *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 11, 1931, 1–19.

[38] *De sacramentis* 4, 6, 27 (49 Z. 20 QUASTEN). – CASEL hat a. a. O. 10 f. gezeigt, dass das Wort *rationabilem* in der Annahmebitte von *De sacramentis*

Formel soll nach CASELS zwingender Beweisführung das eucharistische Opfer nachdrücklich als ein von allen materiellen Opfern grundverschiedenes, rein geistiges, pneumatisches Opfer hingestellt werden, wie das alter theologischer und liturgischer Tradition des Ostens entspricht. Das in solchem Zusammenhang in der griechischen Theologie gebräuchliche Adjektiv λογικός ist im lateinischen Text durch das Adjektiv *rationabilis* wiedergegeben. Dieses Wort besitzt also hier nicht die übliche Bedeutung ‚vernünftig', ‚wesensgerecht', sondern die Bedeutung ‚geistig', ‚pneumatisch'. Nun findet man aber, wie CASEL dargetan hat, *rationabilis* mit diesem Wortsinn gerade bei Ambrosius, nicht aber bei den römischen Schriftstellern [39]. Dieser Wortgebrauch ist also nicht römisch, sondern ausgesprochen mailändisch, vielleicht ist er sogar eine persönliche Besonderheit des hl. Ambrosius.

Dur/ diese Feststellungen eröffnet sich unserer Untersuchung an ihrem Ende eine unerwartete Perspektive. Denn durch die soeben wiedergegebenen Ergebnisse CASELS ist zweifellos ein bedeutsames Indizium dafür gewonnen, dass der unter Damasus offiziell eingeführte lateinische Kanon in Mailand entstanden war, ja, vielleicht sogar Ambrosius zum Verfasser hatte, – Ambrosius, den grossen Erneuerer der Liturgie seiner Kirche, den bahnbrechenden Schöpfer einer abendländischen Hymnodik. Rom hätte also seinen lateinischen Messkanon von der norditalienischen Metropole übernommen. Nicht in Rom, sondern in Mailand wäre zuerst auf italienischem Boden (die nordafrikanische Kirche dürfte ja schon länger eine lateinische Liturgie gehabt haben) der Uebergang von der griechischen Liturgiesprache zur lateinischen vollzogen worden. Nicht Damasus, sondern ein Mailänder Bischof hätte als erster unter den italienischen Kirchenführern die einstige Uebereinstimmung von Volks- und Liturgiesprache wiederhergestellt.

4,5, 21 (48 Z. 9 QUASTEN), wo es die Bedeutung „wesensgerecht" hat, schon aus inneren Kriterien, aber auch aufgrund der handschriftlichen Ueberlieferung, als interpoliert betrachtet werden muss (vgl. auch H. CONOLLY: *Journal of Theological Studies* 33, 1931-32, 32).

[39] CASEL hat eingehend und mit dem oben skizzierten Ergebnis den Wortgebrauch Leos I und Gregors I untersucht (a. a. O. 15 f.). Der Verfasser dieser Zeilen konnte das Zettelmaterial des Thesaurus linguae latinae zum Stichwort *rationabilis* prüfen und feststellen, dass CASELS These sich auch bei den wenigen römischen Autoren des 4. Jahrhunderts bewährt.

Es wird weiterer Beobachtungen bedürfen, ehe in der Frage nach Herkunft und Verfasser des lateinischen Messkanons das letzte Wort gesprochen werden kann [40].

---

[40] Dem hochwürdigsten Herrn Abt von Scheyern bin ich für die Liberalität, mit der er mir die Bücherschätze der Klosterbibliothek für diese Untersuchung zur Verfügung stellte, tief verpflichtet; J. A. Jungmann-Innsbruck und meinem Schüler L. Koep-Bonn habe ich für freundliche Hinweise zu danken.

BERTHOLD ALTANER

DER STAND DER PATROLOGISCHEN WISSENSCHAFT UND DAS PROBLEM EINER NEUEN ALTCHRISTLICHEN LITERATURGESCHICHTE

I.

Der Siegeslauf, den die patrologische Wissenschaft unter Führung der Benediktiner von St. Maurus um die Mitte des 17. Jahrhunderts angetreten hat, wirkte befruchtend auf die gesamte historische Theologie und hatte einzigartige Ergebnisse aufzuweisen. Die damals erschienenen Väterausgaben, die vielfach mit ausgezeichneten Prolegomena und kommentierenden Erläuterungen ausgestattet wurden, sind zu einem guten Teil bis heute noch nicht überholt und durch bessere ersetzt. Die grosse französische Revolution und die darauf folgende Periode der napoleonischen Kriege brachten die ausser in Frankreich auch in Deutschland und Italien betriebenen Studien fast zum Erliegen. Erst mehrere Jahrzehnte später, um die Mitte des 19. Jahrhunderts, setzte unter veränderten Verhältnissen eine neue Aufwärtsbewegung ein, die gegen Ende dieses und zu Anfang dss 20. Jahrhunderts ihren Höhepunkt erreichte.

Ein weithin sichtbares Zeichen des neu erwachten Interesses für die Wissenschaft von den heiligen Vätern war die verlegerische Grosstat des Abbé J. P. Migne († 1875). Durch seine Neudrucke der inzwischen allzu selten gewordenen Väterausgaben hat der genannte Abbé zum Wiederaufblühen der patristischen Studien viel beigetragen. Universitäten und Akademien schlossen sich zusammen, um entsprechend den jetzt höheren Anforderungen der kritischen Wissenschaft die Herausgabe von Väterschriften zu organi-

sieren. Die Wiener Akademie eröffnete das Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (1866 ff), das bis heute auf 70 Bände angewachsen ist. Es folgte die Berliner Akademie, die seit 1897 die „Griechischen Christlichen Schriftsteller der drei ersten Jahrhunderte" edieren lässt. Bis jetzt liegen 41 Bände vor. Zu Anfang des 20. Jahrhunderts traten schliesslich die von katholischen Universitäten und Instituten Frankreichs, Belgiens und Nordamerikas ins Leben gerufene Patrologia Orientalis (bis jetzt etwa 24 starke Quartbände) und das Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium ins Leben, das in seinen vier Serien in etwa 100 kleinen Bänden syrische, koptische, arabische und äthiopische Autoren bringt. Zu einem grossen Teil handelt es sich hier allerdings auch um Schriftsteller, die bereits dem Mittelalter angehören.

Diese von führenden Körperschaften der internationalen Wissenschaft betreuten grossen Unternehmungen lassen klar erkennen, dass die Pflege der patrologischen Wissenschaft fortan nicht mehr ein Reservat theologischer Kreise war. Die Bedeutung der altchristlichen Literaturwerke als Quellen der Sprach,-Kultur-und Geistesgeschichte hatte allmählich in immer stärkerem Masse auch Vertreter der historisch-philologischen Wissenschaften zu einer intensiven Beschäftigung mit den Vätertexten geführt. Die im Zuge der Zeit liegende allerorten mit höchstem Eifer betriebene Quellen-und Handschriftenforschung überraschte die wissenschaftliche Oeffentlichkeit mit einer langen Reihe von manchmal geradezu sensationell wirkenden Entdeckungen neuer Literaturwerke, die das Interesse an unserer Wissenschaft immer wieder anfachten und zu weiteren Arbeiten anspornten. Ich brauche nur in chronologischer Ordnung eine Liste der wichtigsten Funde von bisher unbekannten Schriften zu bringen, um auch den Fernerstehenden ahnen zu lassen, in welche Begeisterung dadurch die beteiligten Forscherkreise versetzt werden mussten.

An die Spitze der Uebersicht stelle ich das seit 1850 allmählich immer umfangreicher werdende Corpus gnostischer Schriften, die in koptischer Ueberlieferung erhalten sind: die „Pistis Sophia" und die verwandten Dokumente (1850 ff). 1851 wurde die gelehrte Welt mit den zunächst unter Origenes' Namen veröffentlichten „Philosophumena" Hippolyts überrascht. Damit wurde das Bild von der römischen Kirche in den ersten Jahrzehnten des 3. Jahrhunderts auf eine neue Grundlage gestellt. Das Jahr 1883, in dem die Diskussion über die religionsgeschichtlich so wichtige Aber-

ciusinschrift begann, brachte die Aufsehen erregende Publikation der Didache. Die damit der Forschung aufgegebenen Probleme konnten trotz intensivster Beschäftigung mit diesem urchristlichen Dokument bis heute noch nicht eindeutig und restlos gelöst werden. In rascher Folge wurde dann das religionsgeschichtlich interessante Petrusevangelium (1887) und die liturgiegeschichtlich aufschlussreiche Peregrinatio Aetheriae (1887) entdeckt. Das Jahr 1889 brachte die als verschollen geltende, jedoch in der Vita Barlaam et Josaphat (c. 26–27) verborgene Aristidesapologie ans Tageslicht, als Rendel Harris die Entdeckung der syrischen Uebersetzung gelang.

Auch im nächsten Jahrzehnt riss die Kette kostbarer Neufunde nicht ab, denn in den Jahren 1893–1895 wurden die für die Geschichte des Christenprozesses wichtigen Acta Apollonii gefunden. Während der Jahre 1897–1903 publizierte G. Morin zahlreiche Sermones des hl. Hieronymus, über dessen Tätigkeit als Prediger wir bis dahin gar nicht unterrichtet waren, und 1899 wurde uns die syrische Uebersetzung des Testamentum Domini Jesu Christi beschert. Während der letzten Jahre vor dem ersten Weltkrieg traten dann 1907 die Epideixis des Irenäus in armenischer Version, 1909 die Oden Salomons in syrischer Uebertragung und 1910 der dem Nestorius zugeschriebene Liber Heraclidis, ebenfalls in syrischer Version, ans Tageslicht.

In der zweiten Blüteperiode, zumal in den Jahrzehnten um die Wende des 19. zum 20. Jahrhundert hatte Deutschland unbestritten die Führung, und zwar waren es in erster Linie protestantische Theologen und klassische Philologen der Universitäten, die, verstärkt durch ihren grossen Schülerkreis, die meisten und anregendsten Beiträge lieferten. Erst im grossen Abstand folgten die katholischen Theologen. Daneben waren auch die von englischer, französischer, belgischer und italienischer Seite beigesteuerten Arbeiten beträchtlich. In diesem Zeitraum wurde die methodisch exakte Spezialforschung zur höchsten Entfaltung gebracht und mit einer bis dahin nicht gekannten Virtuosität gehandhabt. Eine ungeahnte Fülle neuer Erkenntnisse war das Ergebnis der glänzenden Aufwärtsentwicklung. Neben A. Harnack, dem ungekrönten Führer im internationalen Wettstreit der Patrologen, müssen hier der etwas ältere J. B. Lightfoot und Th. Zahn, ferner A. Jülicher, F. Loofs und G. Krüger von protestantischer Seite, F. X. Funk, L. Duchesne und P. Batiffol katholischerseits als die hervorragendsten Vertreter dieser Epoche genannt werden. Wenn auch diese Männer in der

Mehrzahl erst nach dem ersten Weltkrieg ihre Lebensarbeit beendet haben, liegt die Glanzzeit ihres Schaffens doch in der Hauptsache vor dem Jahre 1918.

Die wesentlichen, in ungezählten Einzeluntersuchungen zu Tage geförderten Resultate wurden in mehreren Werken zusammengefasst, die jedem Forscher als bequem zu benützende „instruments de travail" hoch geschätzt sind. Als solche Sammelbecken der kritisch verarbeiteten neuesten Ergebnisse ragen hervor das zweibändige Werk von A. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius (1897–1904) und vor allem die das gesamte Gebiet der Patrologie umspannenden Werke von O. Bardenhewer, Patrologie, 1910 und seine fünfbändige Altkirchliche Literaturgeschichte (1902–1932). Andere Literaturgeschichten, die Teilgebiete behandeln, treten als wertvolle Ergänzungen neben die zuerst genannten Standardwerke. Hierzu zähle ich das 7 Bände umfassende Werk von P. Monceaux über die Literatur des christlichen Afrika [1] und die Darstellungen der Geschichte der lateinischen bzw. griechischen Väterliteratur, die wir G. Krüger, M. Schanz und O. Stählin verdanken [2]. Diese Werke geben eine wissenschaftlich zuverlässige Uebersicht über den Stand der Forschung bis etwa zum Jahre 1918, auch wenn sie in der Mehrzahl erst einige Jahre später erschienen sind. Eine Sonderstellung nehmen die in ihrer Art wertvollen Werke von U. Moricca [3] und A. Puech [4] ein. Durch sie werden wir in ausgezeichneter Weise über den Inhalt der behandelten Väterschriften unterrichtet. Die drei Bände von Puech sind darüber hinaus auch noch insofern von Bedeutung, als das Urteil eines hervorragenden Spezialisten über die literarhistorische und geistesgeschichtliche Einordnung der einzelnen Autoren und seine Anschauungen über manche Einzelfragen für den Fachmann von Interesse und Gewicht sind. Eine Darstellung aber, die auf Grund einer möglichst umfassenden Kenntnis und Auswertung der neuesten Spezialliteratur erflossen wäre und uns so ein Bild vom Stand der

---

[1] P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, 7 vol. 1901–23.

[2] G. Krueger-M. Schanz, *Geschichte der röm. Literatur*. III³, 1922, IV 1. 1914, IV 2, 1920; O. Staehlin in W. Christ-W. Schmid, *Geschichte der griech. Literatur* II, 2⁶, 1924.

[3] U. Moricca, *Storia della letteratura latina-cristiana*, 3 Bde, 1924–34.

[4] A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne jusqu'à la fin du 4e siècle*, 3 Bde 1928–1930.

Forschung gäbe, sucht man in diesen Werken vergeblich. Ebensowenig findet man dort die neueste Literatur verzeichnet, geschweige denn dass zu den aufgeworfenen Problemen Stellung genommen würde.

II.

Nach der durch den ersten Weltkrieg ausgelösten Kulturkatastrophe schien es, als ob die geisteswissenschaftliche Forschung und damit auch die theologische Wissenschaft für lange Zeit dazu verurteilt sein würde, ein äusserst kümmerliches Dasein zu fristen. Bezeichnend für den damals weithin, zumal in Deutschland verbreiteten Pessimismus sind z. B. die von G. Krüger in seiner Vorrede zu seiner Geschichte der christlichen lateinischen Literatur des 5. und 6. Jahrhunderts niedergeschriebenen Bemerkungen, auf die ich hier nur hinweisen möchte. Man glaubte nicht ohne Grund befürchten zu müssen, dass auf Jahrzehnte hinaus keine intensive Spezialforschung werde aufkommen können, und dass darum eine neue zusammenfassende Darstellung sich von selbst erübrigen werde.

Die tatsächliche Entwicklung nahm erfreulicherweise einen anderen Verlauf. Im Zusammenhang mit der gesamten historischen Theologie erlebte auch die Patrologie in den nächsten zwei Jahrzehnten einen gewaltigen Aufschwung, wie ihn niemand erwartet hätte. Man gewinnt den Eindruck, als ob grosse geistige Energien, die durch das widernatürliche Kriegsgeschehen (1914–1918) nur brutal niedergehalten und zurückgestaut waren, nach Beendigung dieser traurigen Epoche mit umso grösserer Durchschlagskraft zur Entfaltung gekommen sind. Mit einem noch nicht dagewesenen Eifer, ja mit Begeisterung wurden die durch ein Lustrum gehemmten oder fast ganz unterbrochenen Arbeiten im Dienst der friedlichen, völkerversöhnenden Wissenschaft wiederaufgenommen. Das Ueberraschende an der sich bald klar abzeichnenden neuen Situation war die Tatsache, dass nicht bloss die längst bekannten und bewährten Forscher der älteren Generation ihren Dienst an der Wahrheit wieder entschlossen aufnahmen, sondern dass jetzt wider alles Erwarten eine grosse und immer grösser werdende Zahl einer neuen jungen Forschergeneration mutig in die Schranken trat, um nach dem Vorbild grosser Meister Eroberungen auf dem weiten Felde unserer Wissenschaft zu machen. Während bis in die Zeit vor dem ersten Weltkrieg neben den überragenden Leistungen der deutschen pro-

testantischen Wissenschaft nur wenige Länder eine grössere Rolle spielten und wichtige Arbeiten zu liefern imstande waren, ergab sich jetzt als Novum, dass so ziemlich alle europäischen Länder mit frischen Kräften in die Arena zum friedlichen Wettstreit eintraten. Gar bald waren tüchtige Leistungen von Vertretern mancher Nationen zu verzeichnen, die bis dahin sich kaum um die patristische Wissenschaft gekümmert hatten. Auch Nordamerika, das bislang ebenfalls nur wenige Beweise tätigen Interesses geliefert hatte, meldete sich in vernehmlicher Stärke als stimmberechtigter und mündig gewordener Partner im internationalen Konzert der Wissenschaft zu Wort. Der Same der von der Vorkriegsgeneration ausgestreut war, ging herrlich auf, ohne dass man die Beziehungen und Zusammenhänge innerhalb dieses grossen geistigen Entwicklungsprozesses im einzelnen eindeutig aufzuzeigen in der Lage wäre.

Schon nach wenigen Jahren wurde es klar, dass der Strom der neuen Forschungsergebnisse in einem noch breiteren Bett dahinfloss als früher, und dass es jetzt Ehrensache fast jedes Volkes und Völkleins der christlichen Welt in Europa und darüber hinaus war, einen möglichst grossen Beitrag zum Forschritt der Väterwissenschaft beizusteuern. So begrüssenswert auch dieser unerwartet rasch eingetretene Aufschwung in der internationalen Forschung für jeden Patrologen ist, so brachte doch diese Entwickelung eine noch nicht dagewesene Zersplitterung mit sich, die als wenig erfreulich bezeichnet werden muss. Denn nicht bloss die kaum übersehbare Zahl der Publikationen macht eine völlige Durcharbeitung aller Neuerscheinungen unmöglich, sondern vor allem die Tatsache, dass eine immer grössere Zahl von wissenschaftlichen Beiträgen auch in den Idiomen fast aller kleinen Nationen erscheint, erschwert die Lage in immer höherem Masse für den, der eine Gesamtübersicht über den Gang der Forschung zu gewinnen bestrebt ist. Die Schwierigkeiten, die sich einer restlosen Erfassung der neuesten Literatur entgegenstellen, werden noch grösser, wenn man bedenkt, dass in Europa wohl keine Bibliothek existiert, die alle hier in Frage kommenden Neuerscheinungen besitzt.

Die so ungewöhnlich starke Intensivierung der Forschung erklärt sich schliesslich auch daraus, dass nicht nur historisch arbeitende Theologen, sondern auch Vertreter der Wissenschaften, die der Patrologie benachbart sind, besonders klassische Philologen, Religions,-Kultur -und Philosophiehistoriker, Archäologen und juristische Romanisten in viel stärkerem Masse als früher das in der christ-

lichen Literatur für ihr Interessengebiet enthaltene Quellenmaterial auszuschöpfen sich anschicken. Nicht ohne Einfluss auf die günstige Entwicklung war auch der in breiteren Kreisen der Gebildeten erwachte Sinn für die Väterliteratur und die Frömmigkeit der altchristlichen Zeit. Denn im Zusammenhang damit steht das starke Anwachsen einer populären und erbaulich gehaltenen Literatur, die sich mit Väterschriften beschäftigt und besonders durch Uebersetzungen auf ein breiteres Publikum einwirken will. Nicht allzu selten kommt es dann vor, dass Autoren oder Herausgeber solcher Schriften, die zunächst keine wissenschaftlichen Interessen verfolgen, doch nebenbei auch für den Forscher beachtliche Fragen behandeln und zu klären versuchen.

Wenn ich hier auf hervorragende Vertreter und Bahnbrecher der neuesten Forschung hinweisen darf, so sind erklärlicherweise in erster Linie Gelehrte zu nennen, die sich bereits in der Zeit vor dem ersten Weltkrieg die Sporen verdient und ausgezeichnete Leistungen aufzuweisen hatten. Diese Männer sind die bewährten Repräsentanten einer grossen Tradition, die den Geist strenger Wissenschaft in unserer Zeit massgeblich verkörpern und durch ihr Vorbild und Beispiel aneifernd auf die jüngere Generation einwirken. Von katholischen deutschen Theologen möchte ich Forscher wie A. Ehrhard, F. Diekamp, F. J. Dölger und J. P. Kirsch namhaft machen, während auf nichtkatholischer Seite Gelehrte wie H. Koch, H. Lietzmann, C. Schmidt und E. Schwartz erwähnt werden müssen. Frankreich ist glänzend vertreten durch Männer wie G. Morin und A. Wilmart, A. d'Alès und J. Lebreton, P. de Labriolle und P. Monceaux. Als hervorragende belgische Fachgenossen nenne ich H. Delehaye und P. Peeters, D. de Bruyne und J. Lebon, während an die Spitze der englischen Literaturhistoriker C. H. Turner, J. Chapman und A. Souter zu stellen sind. In dem kräftig aufstrebenden Italien ragen als Führer in die neue Zeit Gelehrte wie unser Jubilar Eminenz G. Mercati und P. Ubaldi hervor.

Um eine gewisse Vorstellung zu geben, wie intensiv jetzt auf patrologischem Gebiet gearbeitet wird, möchte ich zunächst einige statistische Angaben machen. Wie ich bereits im Vorwort zu der von mir bearbeiteten Patrologie von Rauschen (1931) mitteilte, habe ich darin, im wesentlichen aus der Zeit von 1925–1931, etwa 1800 neue Literaturhinweise verzeichnet. Hierzu möchte ich bemerken, dass ich dabei ebenso wie bei allen weiteren Mitteilungen dieser Art alle wissenschaftlich irgendwie beachtlichen Veröffentlichungen

mitgezählt habe, d. h. in den Zahlen sind nicht nur Publikationen enthalten, die als selbständige Schriften erschienen sind, sondern auch alle in Zeitschriften erschienenen Abhandlungen und Miszellen; gelegentlich wurden auch einzelne für die Forschung förderliche Rezensionen mitberücksichtigt. Die vielen Veröffentlichungen, die erbaulichen Charakter haben oder wegen ihrer populären Tendenz für den Forscher ohne Bedeutung sind, wurden beiseite gelassen.

Als ich 1938 das völlig erneuerte Buch unter meinem eigenen Namen herausgab, habe ich vor allem aus den Jahren 1931–1937 mehr als 3000 neue literarische Hinweise suo loco einzufügen Gelegenheit gehabt. In meinen beiden in italienischer Uebersetzung erschienenen Neubearbeitungen des Werkes trug ich dann 1940 fast 600 und 1944 annähernd 1000 weitere Neuerscheinungen ein. Alle diese Zahlen müssen jedoch insofern etwas reduziert werden, als ich in einer grösseren Zahl von Fällen auf wichtige Schriften, die sich mit mehreren patristischen Autoren beschäftigen, an verschiedenen Stellen aufmerksam gemacht habe. Die in den Jahren 1918–1925 veröffentlichten Arbeiten, die allerdings in den von J. Wittig besorgten Neubearbeitungen der Patrologie von Rauschen (1921 und 1926) bei weitem nicht vollständig verzeichnet wurden, schätze ich auf etwa 600 Nummern. Damit ergibt sich unter Berücksichtigung der Tatsache, dass ich die während des zweiten Weltkrieges in England, Amerika und manchen anderen Ländern erschienene Literatur nicht vollständig erfassen konnte, folgendes Resultat meiner statistischen Berechnungen: In der Zeit von 1919 bis etwa 1943 sind weit über 7000 für die patrologische Wissenschaft beachtliche Veröffentlichungen erschienen.

III.

Um einen gewissen Ueberblick und Einblick über die Richtung und die Leistungen der Gegenwart zu vermitteln, möchte ich zunächst den Anteil und den Beitrag, den die einzelnen Länder geliefert haben, kurz charakterisieren. Anschliessend will ich dann darüber berichten, welche patristischen Schriften oder Autoren mit besonderem Eifer und erfolgreich Gegenstand gründlicher Untersuchungen gewesen sind. Die im vorausgehenden Zeitraum in Erscheinung getretene Vorherrschaft der deutsch-protestantischen Forschung besteht nicht mehr. Im Vergleich zu einigen Ländern und vor

allem im Verhältnis zum Gesamtertrag der Forschung ist der deutsche Anteil zurückgegangen. Damit ist jedoch nicht gesagt, dass die Zahl und der Wert der in letzter Zeit in *Deutschland* erschienenen Arbeiten gegenüber der Zeit vor 1914 zurückgegangen ist. Will man aber den von katholischer und protestantischer Seite gelieferten Beitrag mit einander vergleichen und gegen einander abwägen, so darf behauptet werden, dass jetzt im Vergleich zu früher so ziemlich das umgekehrte Verhältnis besteht. Der Anteil der katholischen Forschung ist wesentlich grösser und die in edlem Wettstreit von der anderen Seite beigebrachten Ergebnisse sind weniger zahlreich geworden. Auch für Fernerstehende dürfte sich diese Entwicklung schon darin deutlich abzeichnen, dass nicht nur die bestehenden katholisch-theologische Zeitschriften (*ThQ*, *ZkTh*, *OC*, *ThR*) [5] der Patrologie stärker als früher Beachtung schenken, sondern dass auch neue Organe ins Leben traten, die dieser Sparte der theologischen Wissenschaft z. T. besondere Pflege angedeihen lassen (*JL*, *Scho*, *ZAM*, *AC*). Im Unterschied dazu ist auf protestantischer Seite kein in dieser Richtung liegendes Wachstum zu verzeichnen. Die hervorragenden, überwiegend der vorausgehenden Epoche angehörenden protestantischen Forscher haben weder gleich leistungsfähige Nachfolger noch hinreichend zahlreiche Schüler hinterlassen. Auch die innerpolitische und innerkirchliche Entwicklung Deutschlands hat die Arbeitsfreudigkeit und- fähigkeit protestantischer Theologen in hohem Masse behindert und so manche junge Kraft von der Arbeit an historisch-theologischen Problemen abgehalten und zur Behandlung von innerkirchlichen Fragen und apologetisch-polemischen Gegenwartsaufgaben hingeführt. Besonders lähmend wirkte auf die wissenschaftliche Arbeit der Protestanten die durch den Nationalsozialismus herbeiführte innerkirchliche Spannung und Spaltung.

Unter den verschiedenen deutschen nichttheologischen Fachzeitschriften, die in grösserem oder geringerem Mass auch der christlichen Literatur ihre Aufmerksamkeit schenken, verdient die Byzantinische Zeitschrift besonders hervorgehoben zu werden, weil hier nicht nur zahlreiche Forschungsbeiträge Aufnahme finden, sondern

[5] Zum Verständnis der von mir gebrauchten Siglen und der auch sonst nur abgekürzt zitierten Literatur verweise ich auf meine Patrologia, Torino 1944. Auf Ergebnisse der neuesten Forschung und die neueste Literatur nehme ich in der Form Bezug, dass ich die in dieser Ausgabe durchgeführte, fortlaufende Abschnittszählung benütze.

auch die besten kritisch gesichteten Literaturberichte zur griechischen Väterkunde geboten werden.

In *Frankreich und Belgien* ist, wie allgemein bekannt und anerkannt ist, das Interesse für patrologische Forschungen besonders gross und die Leistungen ganz ausserordentlich. Belgien vermochte seinen bereits relativ grossen Forschungsbeitrag noch weiter zu steigern. Wir brauchen uns nur daran zu erinnern, dass zu den altbewährten für jeden Patrologen wichtigen Zeitschriften (*AB*, *Mu*, *RB*, *RHE*) jetzt neue ausgezeichnete Fachorgane hinzukamen (*Byz*, *EThL*, *RThA*), die klar erkennen lassen, dass wir dem kleinen Belgien den verhältnismässig grössten Anteil an der gegenwärtig geleisteten Forschungsarbeit verdanken. Diese Feststellung wird nicht dadurch entwertet oder widerlegt, dass z. T. auch ausserbelgische, besonders französische Gelehrte zu den Mitarbeitern dieser Zeitschriften zählen. Wenn wir in Betracht ziehen, dass manche dieser Revuen auch noch ergänzende Serienpublikationen herausgeben, wird die einzigartige auszeichnende Sonderstellung des kleinen Landes in noch helleres Licht gestellt.

Die schon früher rühmlich hervorgetretenen Instituts catholiques von Paris, Lille und Lyon haben auch jetzt ihren Ruf als Zentren der patrologischen Wissenschaft gewahrt, nur dass neuerdings noch die katholisch-theologische Fakultät der Universität Strassburg sich als wichtige Forschungsstätte eingeschaltet hat. Die verdienten Zeitschriften, die schon vor dem ersten Weltkrieg Sammelpunkte für patristische Beiträge waren (*EO*, *RSR*), blieben ihrer Tradition treu und erhielten in der *RevSR* eine nicht weniger wichtige Weggenossin und ausserdem Unterstützung in den *RSPhTh*, die ihre Spalten allmählich auch in grösserem Umfang auch der patrologischen Forschung zur Verfügung stellen. Der hohe Leistungsbeitrag Frankreichs wird schliesslich nicht zuletzt dadurch illustriert, dass die beiden bedeutendsten und fruchtbarsten Patrologen der Gegenwart, G. Morin, der glückliche Entdecker und kenntnisreiche Herausgeber zahlreicher patristischer Texte, und G. Bardy, der ebensosehr als Spezialforscher wie als Verfasser zahlreicher, mit echt französischem Esprit für weitere Kreise bestimmter Schriften Grosses leistet, diesem Lande angehören. Neben ihnen steht eine lange Reihe ausgezeichneter Forscher, von denen hier nur Männer wie J. Rivière, hervorragend als Dogmenhistoriker, E. Amann, der unermüdlich schaffende Herausgeber des Dictionnaire de Théologie catholique, M. Jugie, bekannt als Spezialist der griechisch-orientalischen Theologiege-

schichte, R. Devreesse, ausgezeichnet als Kenner patristisch-griechischer Manuskripte und besonders der Katenenliteratur, genannt sein mögen. Zum Beweise dafür, dass das Studium und die Ausschöpfung patristischer Quellen in Frankreich neuerdings mit besonderem Erfolg auch von Seiten jüngerer Philologen und Historiker betrieben wird, möchte ich auf so glänzende Leistungen hinweisen, wie wir sie J. R. Palanque [6], H.-I. Marrou [7] und P. Courcelle [8] verdanken. Die Werke dieser Autoren bringen uns eindringlich zum Bewusstsein, welch reiches, noch ungenügend ausgewertetes Material in den Schriften der Väter enthalten ist, das für die Kultur-und Geistesgeschichte der ausgehenden Antike gute Aufschlüsse bringt.

Eine überraschend schnelle Aufwärtsentwicklung nahm die patrologische Wissenschaft nach 1918 in *Italien*. Während in der Vorkriegszeit dort nur eine einzige wenig verbreitete fachwissenschaftliche Zeitschrift erschien (Did. 1910 ff) und etwa seit dem Anfang des 20. Jahrhunderts von der Direktion der Vatikanischen Bibliothek die Serienpublikation der Studi e Testi herausgegeben wurden, in denen auch unsere Wissenschaft zu Worte kam, änderte sich jetzt die Lage schlagartig. Plötzlich und scheinbar ganz unvermittelt wandten sich die grossen stadtrömischen theologischen Lehranstalten, die zum Rang päpstlicher Universitäten erhoben wurden, endlich auch der historisch-theologischen Forschung zu. Ein weithin leuchtendes Zeichen dieser Kursänderung waren die neugegründeteten Fachzeitschriften (*Gr*, *Ang*, *Ant*, *Bi*, *OCP* u. a.), denen bald mehrere wertvolle Serienpublikationen zur Seite traten. Hierin dürfen wir den zuverlässigsten Gradmesser des Wachstums und der Intensität des endlich zu vollem Leben erwachten Forschungswillens auf allen Gebieten der historisch orientierten Theologie, nicht zuletzt auch der Patrologie, sehen. Ein neuer besonders in Italien spürbarer Antrieb zu weiterem Vorwärtsstreben ging von der päpstlichen Enzyklika „Deus scientiarum Dominus" (1931) aus, durch die die wissenschaftlichen Studien der theologischen Fakultäten geregelt wurden. Besonders durch die jetzt gesetzlich festgelegte, höhere Anforderungen stellende Promotionsordnung wurde auch die patrologische Forschung gefördert. In Rom lehrende

[6] J. R. PALANQUE, *S. Ambroise et l'empire romain*, 1933.

[7] H.-I. MARROU, *S. Augustin et la fin de la culture antique*, 1938.

[8] P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident De Macrobe à Cassiodore*, 1943.

Professoren und Doctoranden haben seitdem in wesentlich höherem Umfang als früher wissenschaftlich wertvolle Arbeiten geliefert.

In den *Niederlanden*, wo bis vor kurzem nur Philologen und protestantische Theologen Interesse für unser Fachgebiet zeigten, änderte sich die Lage, als 1923 die katholische Universität Nymegen ins Leben trat. Schon nach wenigen Jahren kündigte sich ein Umschwung an. Das von der Universität gegebene Beispiel wirkte auch auf andere Kreise und Kräfte anregend und anspornend (vgl. *BiNJ*). Wenn ich auf Gelehrte vom Range eines J. Schrijnen, D. Franses, J. Borleffs und Chr. Mohrmann hinweise, so können wir daraus entnehmen, dass der Patrologe die Leistungen holländischer Forscher nur zu seinem eigenen Schaden übersehen würde.

Ein ähnliches plötzliches Erwecktsein zu neuem wissenschaftlichen Leben ist auch in *Spanien* zu beobachten. Wer die ergebnisreichen Forschungen, die wir z. B. A. C. Vega, J. Madoz, J. Ortiz de Urbina u. a. verdanken, genauer kennt und sein Augenmerk auf neuere Jahrgänge der *CD*, *EE* richtet oder neu gegründete Zeitschriften wie die *AsT* und *RET* verfolgt, wird leicht feststellen, dass das heutige Spanien sich immer lebhafter an seine grosse theologische Vergangenheit erinnert und wertvolle Beiträge zum Ausbau der Väterwissenschaft liefert [9].

Nach dem ersten Weltkrieg meldeten sich auch bald aus dem neu erstandenen *Polen* Verteter unseres Faches in beachtlicher Zahl zu Worte. Vorher hatten fast nur klassische Philologen der Universitäten Krakau und Lemberg von ihrem Standpunkt aus den Väterschriften einige Beachtung geschenkt [10]. Als erstes Zeichen neu erwachten wissenschaftlichen Strebens darf die von der Vereinigung der theologischen Fakultäten organisierte Herausgabe der *CTh* angesehen werden, die auch bald für patristische Studien Interesse zeigten. Um den Anteil der polnischen Gelehrten richtig einzuschätzen, darf nicht vergessen werden, dass eine grosse Zahl von Arbeiten polnischer Wissenschaftler in ausländischen Organen und Sprachen, vor allem in deutscher und französischer Sprache erschienen sind.

---

[9] Vgl. J. MADOZ, *Un Decenio de Estudios patristicos en España* (1931–1940), RET, 1941, 919–962.

[10] Vgl. die *Lemberger Zeitschrift* „Eos", die vorbereitenden Arbeiten der Krakauer Akademie zu einer Edition der Werke Gregors von Nazianz, ferner die Studien von L. Sternbach über Georgios Pisides u. a.

In den *nordischen Ländern* (Schweden, Norwegen, Dänemark) waren und sind es vor allem die Vertreter der klassischen Philologie, die sich mit der altchristlichen Literatur und hier in erster Linie mit den lateinischen Vätern beschäftigen. Naturgemäss werden in der Hauptsache textkritische, metrische, sprachgeschichtliche und ähnliche dem Philologen naheliegende Probleme mit Hingebung und grossem Erfolg behandelt. Der Einfluss und die Anregungen, die von Männern wie Löfstedt und Thörnell ausgegangen sind, wirken sich in der jüngeren Philologengeneration zum Segen für die Patrologie aus.

Dass man auch in den inzwischen wieder untergegangenen *baltischen Staaten* bis nach *Finnland* hinein in den Zentren des geistigen Lebens, in den Universitätsstädten, der Väterliteratur Liebe und Interesse entgegenbrachte, zeigen z. B. die Arbeiten von J. Bergman (1926), W. Süss (1932) und K. Jäntere (1936) und manche andere. Wenn uns in letzten Jahren gelegentlich auch wieder hier einschlägige Schriften von *russischen Gelehrten* (z B. V. C Beneševič, Lot-Borodine) begegnen, so darf dies vielleicht als ein Zeichen dafür gedeutet werden, dass die theologische Wissenschaft schliesslich auch im russischen Reich wieder ihre Auferstehung wird feiern können.

Auffallend ist es, dass der Anteil *englischer* Forscher im Verhältnis zu den sonstigen wissenschaftlich-kulturellen Leistungen dieses Volkes und im Vergleich mit dem, was so manches kleinere Volk in unserer Wissenschaft zu leisten imstande ist, als gering bezeichnet werden muss. Man wird auch nicht behaupten können, dass das Gewicht und die Zahl der in England veröffentlichten patrologischen Beiträge im Vergleich mit der vorausgehenden Periode wesentlich grösser geworden ist. Dieser Sachverhalt kann vielleicht schon aus der Tatsache abgelesen werden, dass die seit dem Anfang dieses Jahrhunderts erscheinende, für die Patrologie wichtige Zeitschrift *JTS* bis heute noch durch kein anderes fachwissenschaftliches Organ in ihren Bemühungen ergänzt und unterstützt wird. Auch in den Zeitschriften der englischen Philologen wird der altchristlichen Literatur nur relativ wenig Aufmerksamkeit geschenkt.

Im Unterschied zu der eben gezeichneten Lage in England nimmt die Entwicklung in *Nordamerika* (*USA* und Kanada) eine wesentlich günstigere Richtung. In diesen Ländern sind im Vergleich zu früher gute Fortschritte gemacht worden. In erster Linie werden hier von Philologen textkritische, überlieferungsge-

schichtliche, literatur-und kultur-geschichtliche Probleme untersucht. Von theologischer Seite werden vor allem dogmengeschichtliche Fragen behandelt. Hervorgehoben seien z. B. die etwa 50 Nummern zählende Reihe der philologisch-patristischen Dissertationen, die aus der Schule von J. Deferrari (Washington) hervorgegangen sind, oder die von Professoren der Hochschule in Mundelein (Illinois) angeregten dogmenhistorischen Arbeiten. Auch die Zahl der wissenschaftlich wertvollen Beiträge, die von nichtkatholischen Gelehrten stammen, wird immer grösser. Ich nenne hier nur zwei Gelehrte, die sich durch ihre editorische Tätigkeit bekannt gemacht haben, R. T. Casey und C. Bonner. Es ist zu hoffen, dass die in Zeitschriften wie in der *HThR* erscheinenden patrologischen Studien allmählich zahlreicher und gediegener werden.

Wenn ich bei meinem Rundgang durch die internationale Welt der patrologischen Forschung einen Blick auf die Länder des südliche Mitteleuropa und die Balkanstaaten werfe, so muss ich feststellen, dass die von der *Schweiz* gelieferten Beiträge in erster Linie den von der Freiburger Universität ausgehenden Anregungen zu danken sind. Der Beitrag *Oesterreichs* ist, abgesehen von den durch die Innsbrucker theologische Fakultät und den von einzelnen philologischen Forschern gelieferten Arbeiten, aufs ganze gesehen, nicht bedeutend. Noch weniger fällt ins Gewicht das, was in der *Tschechoslovakei* und in *Ungarn* publiziert wird. Die hier in den nationalen Idiomen geschriebenen Arbeiten sind leider ebenso wie dies für Veröffentlichungen gilt, die in den Sprachen anderer kleiner Länder erscheinen, von vornherein dazu verurteilt, in der Hauptsache unbeachtet und darum ohne Wirkung zu bleiben, da die Kenntnis dieser Sprachen bei den Fachleuten der grossen Nationen kaum je anzutreffen ist und billigerweise auch nicht erwartet werden kann.

Reges neues Leben ist unter den Wissenschaftlern mancher Balkanstaaten festzustellen. Dies trifft in erster Linie für *Griechenland* zu. Nicht nur die Theologen des Heimatlandes, vor allem in Athen, sondern auch Gelehrte, die in Jerusalem und Alexandrien leben, betreiben mit Eifer patrologische Studien. Nicht nur Zeischriften wie die *BNJ* und die *EEBS*, die fachwissenschaftlich eingestellt sind, sondern auch die mehr die Bedürfnisse des Klerus berücksichtigenden Organe wie der *PH* und die Θ wetteifern miteinander in der Veröffentlichung patrologischer Arbeiten. Allerdings lassen die bisherigen Leistungen es nur zu oft an einer streng wissenschaftlichen Methode und der notwendigen Kritik fehlen. Unter

den anderen Nationen der Balkanstaaten leisten wohl die *Rumänen* das Beste. Eine zuverlässige Orientierung über die in diesen südosteuropäischen Ländern zu verzeichnenden Fortschritte gewinnt der Interessent am leichtesten und ausführlichsten durch die *BZ* und das Brüsseler Byz.

IV.

Wenn ich in meinem summarischen Rechenschaftsbericht über den gegenwärtigen Stand der Forschung auch etwas über einige vordringlich behandelte Problemkomplexe und besondere Resultate mitteilen soll, so kann dies nur durch ausgewählte Beispiele belegt werden; in keinem Fall kann ich auf diese Weise ein auch nur einigermassen erschöpfendes Bild zeichnen. Ich glaube mich meiner Aufgabe am besten dadurch zu entledigen, dass ich zunächst eine Reihe von Schriften und Autoren, mit denen sich die Forschung besonders eifrig und erfolgreich beschäftigte, namhaft mache und dabei auf einzelne markante Ergebnisse hinweise. Nach einem solchen in chronologischer Ordnung dargebotenen Ueberblick will ich auf die wichtigsten literarischen Neufunde und Entdeckungen patristischer Schriften aufmerksam machen. Vielleicht gelingt es mir auf diesem Wege, auch dem Fernerstehenden eine möglichst konkrete und einigermassen zutreffende Vorstellung von dem ungemein regen Leben und Schaffen in der patrologischen Wissenschaft zu vermitteln.

Die seit dem sogenannten Apostolikumstreit im letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts aufgeblühte *Symbolforschung* wird auch in der Gegenwart mit grossem Erfolg fortgesetzt und brachte neue wichtige Ergebnisse. Während die Diskussion früher in zum Teil leidenschaftlicher Erregung geführt wurde, werden jetzt die hier einschlägigen Fragen mit vollendeter Sachlichkeit untersucht. Ueber alle wesentlichen Punkte der Entwicklungsgeschichte des Apostolischen Symbolums wurde Klarheit erzielt. Man darf von einem weithin bestehenden Consensus der Forscher der verschiedenen Lager sprechen. Durch viele literarhistorische und quellenkritische Untersuchungen wurden insbesondere auch die Beziehungen und Verflechtungen zahlreicher späterer Symbola untereinander geklärt und ihre dogmengeschichtliche Bedeutung ins rechte Licht gestellt. Der seit Jahrzehnten betriebenen Suche nach dem Verfasser des „Athanasianischen" Symbolums blieb auch in letzter Zeit der entscheidende Erfolg versagt.

Aus der Gruppe der Apostolischen Väter erfreute sich der *Erste Klemensbrief* besonderer Aufmerksamkeit. Durch verschiedene Beiträge wurde das inhaltliche Verständnis an zahlreichen Stellen gefördert und vertieft. Dabei wurde besonders die Bedeutung des Schreibens für die Entwicklung der kirchlichen Verfassung immer wieder erneut diskutiert. Am ausführlichsten beschäftigte man sich mit dem Text von I 5 f, der die Anwesenheit und das Martyrium der Apostel Petrus und Paulus in Rom bezeugt. Die von einzelnen protestantischen Forschern vertretene Auslegung, die einer Entwertung dieses Zeugnisses gleichkommt, fand auch bei nichtkatholischen Kritikern Ablehnung.

Bei der immer viel beachteten *Didache* konzentrierte sich das starke Interesse der Forscher – vor allem sind hier englische Gelehrte beteiligt – vornehmlich auf die Untersuchung der Entstehungsverhältnisse und das Problem der Beziehung zu anderen altchristlichen Dokumenten (Barnabas, Hermas, Tatians Diatessaron u. a.). Ausserdem wurde auch eine Reihe von fördernden Beiträgen zum besseren Verständnis des dogmengeschichtlichen Gehalts (Eucharistie- und Busslehre, Oelung, kirchliche Verfassung, Montanismus, Eschatologie) veröffentlicht. Als gesichertes Ergebnis darf die Erkenntnis gebucht werden, dass die Didache zum mindesten vom Barnabasbrief abhängig, d. h. erst etwa um 150 entstanden ist.

Die seit Jahrzehnten ununterbrochen fortgesetzte Diskussion über die Frage nach der Originalsprache von *Tatians Diatessaron* trat durch die Entdeckung eines griechischen Fragments, das in den Ruinen von Dura-Europos gefunden wurde, in ein neues Stadium. Die Anhänger des griechischen Diatessarons haben jetzt das Uebergewicht, wenn auch die Verfechter des original-syrischen Tatian sich noch nicht für überwunden halten. Die Entdeckung und die Herausgabe neuer bislang unbekannter Uebersetzungen des Diatessarons (mittel-niederländisch, vulgär-italienisch, persisch) regten erneut zu zahlreichen Untersuchungen über den weitreichenden Einfluss dieser Evangelienharmonie auf den Bibeltext verschiedener abendländischer und orientalischer Versionen an. Viel wurde auch getan, um die genaue Gestalt des Ur-Diatessarons festzustellen.

Bei der eifrig betriebenen Erforschung der Geschichte des Gnostizismus stehen *Marcion* und *Bardesanes* im Mittelpunkt des Interesses. Ueber die Bedeutung beider Männer und den Einfluss ihres Schrifttums wurden wichtige neue Erkenntnisse gewonnen. A. Harnacks grundlegendes Werk über Marcion ([2] 1924), das allerdings

wegen seiner z. T. übertriebenen Pointierung einzelner Thesen berechtigten Widerspruch fand, gab den Auftakt zu mancherlei weiterbohrenden Untersuchungen, welche die bibel-und dogmengeschichtliche Bedeutung dieses Häretikers und die Geschichte seiner Kirchengründung weiter aufgehellt haben. Marcions Einfluss auf die innere Entwicklung der katholischen Kirche (neutestamentlicher Kanon, Hierarchie) ist weithin auch von katholischer Seite zugegeben und anerkannt. Für Bardesanes vindiziert die neueste Forschung mit immer besseren Gründen (vgl. H. H. Schaeder) ebensowie für Marcion eine Sonderstellung in der Geschichte des Gnostizismus. Beide Männer haben sich in der Hauptsache von den abstrusen Spekulationen des vulgären Gnostizismus frei gehalten. Der Einfluss des Bardesanes war in der Folgezeit auf Mani und die Pseudoklementinen bedeutend.

Angesichts der überragenden Bedeutung des hl. *Irenäus* für die Geschichte der kirchlichen Dogmatik ist es nicht verwunderlich, dass auch in der Gegenwart nicht nur wichtige überlieferungsgeschichtliche Fragen erörtert werden, sondern auch viel Arbeit auf die Ausschöpfung des dogmengeschichtlichen Gehalts seiner Schriften verwendet wird. Der mit den Mitteln der quellenkritischen Forschung unternommene gross angelegte Versuch von F. Loofs (1930), die bisherige Einschätzung des Bischofs von Lyon als des grössten Theologen des 2. Jahrhunderts als unberechtigt zu erweisen, muss als gescheitert gelten. Von den durch das Schrifttum des Irenäus aufgegebenen dogmengeschichtlichen Problemen wurden mit ungebrochenem Mut schon früher oft in Angriff genommene Fragen, vor allem solche, die seinen Kirchenbegriff, seine Rekapitulationstheorie, ferner seine Christologie und Mariologie betreffen, förderlich behandelt.

Wenn wir unser Augenmerk den Autoren des 3. Jahrhunderts zuwenden, so fällt es nicht besonders auf, dass gerade die schon durch die grosse Zahl und den Umfang ihrer Schriften sich auszeichnenden Theologen und Kirchenmänner wie Klemens von Alexandrien, Origenes, Tertullian, Hippolyt und Cyprian die Forschung in ausserodentlichem Masse angezogen und in Anspruch genommen haben. Die *Klemensforschung* wandte sich vorwiegend literaritischen und literarhistorischen Problemen zu und war bemüht, die Schriften des ersten altschristlichen Gelehrten als Quellen der Philosophie-und Kulturgeschichte auszuwerten. Dies ist jetzt umso leichter möglich, als seine von O. Stählin kritisch edierten Schriften

durch den so umfangreichen, mit einzigartiger Akribie gearbeiteten Indexband (1936) restlos erschlossen sind und bequem ausgenützt werden können.

Im Unterschied zu Klemens werden die Werke des *Origenes* ganz überwiegend unter dogmengeschichtlichen Aspekten erforscht. Abgesehen vom hl. Augustinus sind über keinen anderen patristischen Autor so zahlreiche und umfangreiche in Zeitschriften und als selbständige Werke erschienene Monographien publiziert worden wie über Origenes und den Lehrgehalt seiner Schriften. Ich hebe nur einiges hervor und verweise auf die wichtigen Werke von E. de Faye (1923–1928), A. Miura–Stange (1926), C. Verfaillie (1926), G. Rossi (1929), W. Völker (1931), R. B. Tollinton (1932), Koch (1932), R. Cadiou (1932), A. Lieske (1938), B. Poschmann (1940); vgl. Altaner n. 152. Nicht weniger erfreulich ist auch die Tatsache, dass die im Rahmen des Berliner Corpus erscheinende kritische Ausgabe seiner Werke weiter fortgeschritten ist (Matthäuskommentar und Lukashomilien).

In der langen Reihe der sich mit *Hippolyt von Rom* beschäftigenden Arbeiten verdienen die Studien besondere Beachtung, die sich mit der Aegyptischen Kirchenordnung befassen. Dieses Werk wurde als in seinem Grundstock echt erwiesen und damit ein neues Fundament und sicherer Ausgangspunkt für die Liturgiegeschichte gewonnen (E. Schwartz, R. H. Connolly, H. Elfers gegen Lorentz). Der schlecht überlieferte Text der Schrift wurde vielfach verbessert (Easton) und auch die geschichtliche Erklärung und Erschliessung der Schrift wurden wesentlich gefördert. Bei anderen Werken Hippolyts standen überlieferungsgeschichtliche Probleme und Echtheitsfragen im Vordergrund der Untersuchung.

Aeusserst vielseitig waren die Bemühungen, die den Werken des für die christliche Latinität und abendländische Theologie epochemachenden *Tertullian* galten. Man kann wohl behaupten, dass die neueste Forschung alle durch die Persönlichkeit und die Schriften des heissblütigen Afrikaners aufgegebenen Probleme erneut in Angriff genommen und einer endgültigen Klärung näher gebracht hat. Dass bei diesem vielleicht raffiniertesten Sprachkünstler und sprachlich schwierigsten Autor testkritische Fragen eine grosse Rolle spielen, ist ebenso verständlich wie erfreulich. Neben zahlreichen kleineren Beiträgen sind hier die zwei neuen Bände des *CSEL* und eine grössere Zahl von Sonderausgaben einzelner Schriften als Ertrag der philologischen Bemühungen zu erwähnen. Die im Florilegium Patristi-

cum (ed. von J. Martin) erschienenen Sonderausgaben sind ebenso wie die von holländischen Gelehrten besorgten Editionen mit ausgezeichneten sprach-und kulturgeschichtlichen Kommentaren versehen. Nicht wenige monographische Darstellungen beschäftigen sich mit wichtigen Fragen, die Tertullians Leben und seine Schriften betreffen. Andere umfangreiche Untersuchungen würdigen seine Bedeutung als Schöpfer der christlichen Latinität und seine kultur- und geistesgeschichtliche Stellung. Viel Arbeit und Mühe wurde auch auf Untersuchungen zahlreicher dogmen-und moralgeschichtlicher Fragen verwendet. Damit wird die entscheidende Bedeutung Tertullians für die Entwicklung der ältesten Theologie immer besser herausgestellt. Die grosse Fülle des neu Erarbeiteten lässt in uns das Verlangen nach einer grossen zusammenfassenden Darstellung lebendig werden.

Wenn auch die Persönlichkeit *Cyprians* und seine literarische Hinterlassenschaft viel weniger problematisch erscheint als die Tertullians, so ist die Zahl derjenigen, die sich durch die Gestalt des grössten katholischen Bischofs der lateinischen Kirche des 3. Jahrhunderts angezogen und zu wissenschaftlichen Arbeiten angeregt fühlten, vergleichsweise doch sehr gross. Die neueste Cyprianforschung hat gründliche Arbeiten über die handschriftliche Ueberlieferung einzelner seiner Werke, ferner textkritische, literarhistorische und sprachgeschichtliche Untersuchungen aufzuweisen und uns ausserdem wertvolle Abhandlungen, die der Ausschöpfung des theologischen Gehalts seiner Schriften gewidmet sind, beschert. Mit besonderem Eifer wurde das früher so arg misshandelte Problem Cyprian und sein Kirchenbegriff bzw. seine Stellung in der Entwicklung des päpstlichen Primats erörtert. Mit Befriedigung kann man feststellen, dass die jetzt mit ruhiger Sachlichkeit geführte Diskussion in der Hauptfrage und manchen Nebenfragen fast zu einem unanimis consensus geführt hat. Es darf heute als geschichtlich gesicherte Tatsache gelten und muss anerkannt werden, dass Cyprian auf keinen Fall als Zeuge für den päpstlichen Primat, dessen Entwicklungsgeschichte bekanntlich auch sonst wenig gradlinig verlaufen ist, angerufen werden kann. Im Zusammenhang mit diesem Problem stehen auch verschiedene aufschlussreiche Beiträge, die der Klärung des Kirchen-und Sakramentsbegriffs des karthagischen Bischofs gewidmet sind.

Mit dem Sieg des Christentums über die heidnische Religion setzte zu Beginn des 4. Jahrhunderts eine stürmisch verlaufende

Aufwärtsentwicklung des literarischen Schaffens christlicher Kreise ein. Das uns aus dem 4. und 5. Jahrhundert erhaltene Schrifttum ist deshalb, quantitativ gesehen, um ein vielfaches umfangreicher als das literarische Erbe der vorausgehenden Jahrhunderte. Es ist darum auch nicht überrraschend, dass das aus der Zeit der „Grossen Kirchenväter" erhaltene Material ebenfalls unvergleichlich reicher ist. Dass diese Stoffmassen in der jüngsten Phase der Forschung nicht im entferntesten so gründlich behandelt werden können, wie dies für das ältere Schrifttum zutrifft, ist eine Selbstverständlichkeit. Die Ansatzpunkte für die Forschung sind bei der nachnizänischen Literatur unendlich zahlreich. Deshalb kann von einer einigermassen gleichmässigen und genaueren Durcharbeitung, wie sie bei den Schriften der drei ersten Jahrhunderte möglich war, keine Rede sein. Die hier zu lösenden Probleme und die zu bewältigenden Aufgaben sind so unübersehbar zahlreich, dass angesichts eines erklärlicherweise fehlenden einheitlichen Plans die Forschung ein diffuses Gepräge aufweist. Man hat den Eindruck–und das kann natürlich nicht anders sein–dass an ungezählten Stellen zusammenhanglose Vorstösse in ein weithin noch als terra incognita anzusehendes Gebiet gemacht werden. Doch da auch hier sozusagen an allen Ecken und Enden sich neues kräftig pulsierendes Leben regt, darf man der gewissen Hoffnung leben, dass in nicht zu ferner Zeit die indigesta moles der späteren patristischen Literatur geformt und durch die rastlos vorwärtsschreitende Einzelforschung die Voraussetzungen geschaffen werden, um eine wesentlich tiefere Erfassung des Geistes und der Leistungen dieser Jahrhunderte zu ermöglichen, als sie uns heute gestattet ist. Allerorten sind auf diesem so weiten Arbeitsgebiet bereits grosse, ja sehr grosse Fortschritte und Erfolge erzielt worden, die es mir nicht leicht machen, das besonders Wichtige und Charakteristische herauszuheben.

Angesichts der überragenden Bedeutung, die den Werken der führenden Männern der griechischen Theologie des 4. und 5. Jahrhunderts, eines Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Johannes Chrysostomus und Cyrill von Alexandrien zukommt, fällt auf, dass sich die Forschung unverhältnismässig stark mit literarhistorischen und dogmengeschichtlichen Problemen beschäftigt, in deren Mittelpunkt das Schrifttum weniger wichtiger Autoren steht. Diese Erscheinung erklärt sich leicht daraus, dass hier öfters besonders reizvolle und überraschende Ergebnisse in Aussicht standen und erzielt werden konnten. Von den Sternen

erster Grössen unter den griechischen Vätern bindet vor allem *Athanasius* starke wissenschaftliche Kräfte. Der grosse Plan einer kritischen Ausgabe seiner gesamten Werke, dessen Verwirklichung im besten Fortschreiten war, erlitt durch den jähen Tod von G. Opitz, auf dessen Schultern die Hauptlast ruhte, eine hoffentlich nicht dauernde Unterbrechung. Dies ist wohl umso weniger zu befürchten, als das Unternehmen an zweiter Stelle von dem amerikanischen Patristiker Casey getragen wird. Die Arbeiten zur Edition der Werke *Gregors von Nazianz*, die bereits vor 1914 von der Krakauer Akademie der Wissenschaften in Angriff genommen wurden, haben uns bis jetzt, abgesehen von vorbereitenden Studien, noch keine neuen Texteditionen gebracht. Hoffentlich muss nicht auch das ebenso bedeutende Projekt einer kritischen Ausgabe der Schriften Gregors von Nyssa, die W. Jaeger und G. Pasquali so erfolgreich begonnen haben, als hinfällig und aufgegeben angesehen werden.

Aus den vielen Ergebnissen der Einzelforschung, die sich mit dem Leben und den Schriften des Athanasius beschäftigt, hebe ich die eindrucksvolle Tatsache hervor, dass wir jetzt in Athanasius neben Pachomius den vielleicht ältesten Autor und damit Begründer der christlich-koptischen Literatur zu sehen haben (Lefort). Zugleich ist uns der grosse Alexandriner durch mehrere neu veröffentlichte Texte, die in ihrer Echtheit allerdings noch nicht völlig gesichert sind, auch als asketischer Schriftsteller genauer bekannt geworden (Lebon, van Lanschott, vgl. Altaner n. 373).

Besonders einschneidend, ja Aufsehen erregend sind die neuen Ergebnisse der *Makariusforschung*. Nachdem L. Villecourt (1920) auf die ideenmässige Verwandtschaft der 50 Homilien Makarius' des Aegypters mit dem Gedankengut der Messalianer aufmerksam gemacht hatte, wurde der damit gewiesene Weg in eingehender Diskussion, an der sich vor allem Mariott, Wilmart, Stiglmayr, Amann und Strahtmann beteiligten, als gangbar und zu neuen Lösungen führend erkannt. Schliesslich konnte H. Dörries nicht nur den ursprünglich messalianischen Charakter der inzwischen um sieben Homilien vermehrten Sammlung von 57 Stücken als sicher erweisen, sondern auch auf Grund umfassender handschriftlicher Forschungen viel neues, unbekanntes Material beibringen. Die von Dörries durchgeführte Rekonstruktion des sogenannten Asketikon der Messalianer, das auf dem Ephesinum (431) verurteilt wurde, darf als gelungen angesehen werden. Die Reihe der sensationellen Feststellungen wird gekrönt durch die Entdeckung, dass sehr wahr-

scheinlich ein bisher unbekannter Symeon von Mesopotamien als Hauptautor des hier in Frage stehenden Schrifttums in Betracht kommt.

Während durch diese Forschungen ein bis dahin als orthodox geltender Autor unter die Zahl der häretischen Schriftsteller verwiesen wird, darf *Evagrius Ponticus*, der als ein von der Kirche verurteilter Origenist in der Geschichte fortlebt, in gewissem Sinne als durch die neueste Forschung rehabilitiert gelten. Die Durchforschung vor allem der syrischen und armenischen Handschriftenbestände europäischer Bibliotheken brachte beachtliche Neufunde und lässt die überragende Bedeutung des Evagrius als Lehrer der *kirchlichen* Askese und Frömmigkeit immer klarer hervortreten (Hausherr, Muyldermans, Viller, Rahner, Marsili).

Nicht unterlassen möchte ich weiterhin, auf einen in *Mu* 1942, 1–43 erschienen Aufsatz hinzuweisen. Falls die Beweisführung von Svaans einer kritischen Nachprüfung standhält, müssen die Eigentumsrechte an den fünf mystagogischen Kathechesen dem *Cyrill von Jerusalem* abgesprochen und seinem Nachfolger auf dem Bischofsstuhl, Johannes († 417), dem bekannten Origenesfreund und Hieronymusgegner zuerkannt werden. Eine kleine Sensation bedeutete auch die erstmals von Grégoire (1929) mit Glück verfochtene These, die später auch von anderer Seite durch neue Argumente gestützt wurde, dass die bislang so hoch gewertete Vita Porphyrii Gazensis des angeblich zeitgenössischen *Marcus Diaconus* ein stark rhetorisch ausgeschmücktes Produkt späterer Zeit, des 6. Jahrhunderts ist. Trotz mancher dagegen erhobener Einwendungen darf die neu gewonnene Erkenntnis als gesichert gelten.

Ein anderes Beispiel einer noch wichtigeren Umwertung aller Werte wurde durch die Untersuchungen geliefert, die sich mit dem Leben und Werk des *Leontius von Byzanz* befassen. Die durch F. Loofs (1887) massgeblich bestimmte Vorstellung von der Persönlichkeit und dem literarischen Schaffen dieses bedeutenden frühbyzantinischen Theologen wurde in allen wesentlichen Punkten als falsch erwiesen. Weder darf Leontius, wie Loofs dies tut, mit vier zeitgenössischen Trägern dieses Namens identifiziert [11], noch können alle ihm zugesprochenen Werke als echt angesehen werden. M. Richard wies zwei seiner Schriften als Eigentum eines in der

[11] In einer noch ungedruckten Abhandlung habe ich zu dieser Frage Stellung genommen.

Literaturgeschichte noch nicht verzeichneten *Leontius von Jerusalem* nach, und ein weiteres Werk ist dem Theodor von Raithu zuzusprechen; vgl. Altaner n. 487 und 488 *a*. In diesen Zusammenhang sind auch die neuesten umstürzenden Erkenntnisse zu stellen, die sich auf den skythischen Mönch *Johannes Maxentius* beziehen. Dieser Schriftsteller muss endgültig aus der Zahl der griechischen Autoren gestrichen und unter die lateinisch schreibenden Theologen eingereiht werden; vgl. Altaner n. 458 *bis*.

Von Autoren der spätpatristischen Epoche erfreute sich der grosse Kämpfer gegen den Monotheletismus, *Maximus Confessor*, besonderer Beachtung. Es wurden nicht nur verschiedene Echtheitsfragen, die seine Schriften betreffen, geklärt, und kleinere Inedita herausgegeben, sondern es wurde vor allem auch seine dogmengeschichtliche Stellung besser herausgearbeitet und dargetan, dass dieser bedeutende Theologe und Lehrer der Frömmigkeit die Grundgedanken der griechisch-patristischen Zeit mit grosser Selbständigkeit zusammengefasst und abschliessend dargestellt hat (U. von Balthasar, J. Loosen).

Wenden wir unsere Blicke vom griechischen Osten zum späteren Schrifttum des lateinischen Westens, so muss in erster Linie das wirklich imponierende Ringen um ein immer tiefers Verständnis der Person und des Werkes des grossen Bischofs von Hippo herausgestellt werden. Schon die statistische Tatsache, dass in der Zeit von 1925–1940 mit Einschluss der populären Literatur weit mehr als *800 Augustinus* betreffende Publikationen erschienen sind, illustriert die eben ausgesprochene Behauptung. Kein anderer Kirchenvater steht so sehr im Mittelpunkt der wissenschaftlichen Forschung und übt in der Gegenwart einen so nachhaltigen Einfluss auf das philosophisch-theologische Denken und die Frömmigkeit christlicher Kreise aus wie der hl. Augustinus. In mehr als 400 wissenschaftlichen Beiträgen der letzten Zeit werden ungezählte alte und neue, grosse und kleine Probleme aufgegriffen und untersucht und eine kaum zu übersehende Zahl neuer Ergebnisse wird zu Tage gefördert. Neben vielen, meist auf die Bedürfnisse eines weiteren Leserkreises eingestellten Gesamtwürdigungen stehen die vielen Sonderausgaben einzelner Schriften und die noch grössere Zahl von Uebersetzungen verschiedener Werke, die z. T. auch für die Wissenschaft förderlich sind. Augustinusschriften werden nicht nur in den Sprachen der führenden Kulturvölker, sondern auch in den Idiomen mancher kleiner Nationen gelesen.

Sehr viele Beiträge beschäftigen sich mit text–und quellenkritischen und auch literarhistorischen Fragen, und viel Scharfsinn wird auf die Lösung zahlreicher chronologischer Probleme, die das Leben und die Schriften des Kirchenvaters betreffen, verwendet. Sehr ergebnisreich sind neuerdings die Arbeiten gewesen, welche die Schriften dieses Grossen als Quellen für die Sprach–und Kulturgeschichte auswerten. Man kann darüber streiten, und es ist nicht leicht zu entscheiden, ob biographisch–historische und philologische Probleme mehr Gelehrte beschäftigen und Federn in Bewegung setzen, als dies bei der philosophie–und dogmengeschichtlichen Auswertung der augustinischen Schriften der Fall ist. Mir will es scheinen, dass die in beiden Lagern tätigen Kräfte in ziemlich der gleichen Zahl und mit derselben Energie ans Werk gegangen sind. In der Reihe der dogmenhistorischen Arbeiten sind verhältnismässig am stärksten Studien vertreten, die sich um Klarstellung des Gnaden- und Prädestinationsproblems bemühen. Gross ist natürlich auch die Zahl solcher Arbeiten, die sich mit der Untersuchung der Auswirkungen augustinischer Gedanken auf die Mit–und Nachwelt beschäftigen.

Niemand wird es überraschen, dass die Confessiones und sein grosses geschichtstheologisches Werk *De civitate Dei* den vergleichsweise stärksten Anreiz und Anlass geboten haben, mit diesen Werken zusammenhängende Fragen in Spezialarbeiten zu behandeln. Wenn ich noch andere Schriften Augustins nennen soll, die, wenn auch in merklichem Abstand, besondere Anziehungskraft auf die Forschung ausüben, so müssen seine philosophischen Jugendschriften und seine Briefe genannt werden.

Da wir die literarische Hinterlassenschaft Augustins, deren gewaltigen Umfang wir aus seinen Retractationes genau kennen, bei weitem nicht vollständig besitzen, ist es nicht verwunderlich, dass schliesslich auch heute noch augustinische Inedita bekannt und erstmals herausgegeben werden. Nach Veröffentlichung des wichtigen Fundes der Wolfenbüttler Sermones, unter denen sich 34 Augustinuspredigten befanden (ed. G. Morin 1917), schenkte uns derselbe Gelehrte eine Ausgabe sämtlicher von ihm als echt anerkannter Sermones, die nach dem Erscheinen der von den Maurinern edierten Texte, d. h. nach 1700, unter Augustins Namen gedruckt wurden. Die von Morin in seine Sammlung aufgenommenen 138 Sermones dürfen in gewissen Sinn als Erstausgabe gewertet werden (ed. 1931). Denn damit wurde endlich eine einigermassen sichere

Grundlage für die Benützung aller nach 1700 als augustinisch verbreiteten Sermones (im ganzen 640) gelegt. Erfreulicherweise hat der Zustrom echter Predigten seit 1931 nicht aufgehört, denn Morins Ordensgenossen A. Wilmart und C. Lambot haben inzwischen der Wissenschaft weitere neue Reliquien aus dem Schatz augustinischer Sermones erschlossen.

Neben Augustinus hat auch sein Antipode in der Gnadenlehre, *Pelagius*, wenn auch erklärlicherweise in gebührendem Abstand, eine grosse Wirkung auf die Forschung ausgeübt. Seine allerdings nur trümmerhaft erhaltenen Schriften sind Gegenstand ernsten forscherischen Bemühens geworden. Besonders anregend wirkte auf die Forschung die seit langem erwartete, 1922–1926 endlich erschienene kritische Ausgabe der Expositiones in 13 Epistolas S. Pauli, die wir A. Souter verdanken. Die Mehrzahl der Arbeiten, die sich mit dem Schrifttum des irischen Mönches und seines Kreises befassen, sucht überlieferungsgeschichtliche und Echtheitsfragen zu klären. Die Zahl der problemgeschichtlich eingestellten Untersuchungen ist noch gering. Von der jetzt durch A. Souter gelegten Grundlage aus konnte so manches quellenkritische Problem, das durch das Schrifttum pelagianisch gesinnter Autoren aufgegeben wird, einer Lösung näher gebracht werden. Auf diesem Wege wird allmählich eine grössere Ordnung und Sicherheit in Fragen der Zuweisung von Schriften an Verfasser, die bisher nicht eindeutig bestimmt werden konnten, angebahnt.

Auch zwei kleine Literaturdenkmäler, denen allerdings eine grosse Bedeutung als Quellen der Kirchen- und Liturgiegeschichte zugesprochen werden muss, müssen in meiner Uebersicht erwähnt werden. Es handelt sich um die *Peregrinatio ad loca sancta Aetheriae* und die *Regula sancti Benedicti*. Ueber die 1887 bekannt gewordene Pilgerschrift wurde auch in den beiden letzten Jahrzehnten viel geschrieben. Die von Anfang an eifrig diskutierte Frage der Abfassungszeit der „Peregrinatio" dürfte endgültig dahin gelöst sein, dass die Jahre 393–94 als Datum der Entstehung angenommen werden müssen. Da die Schrift den Philologen als kostbares Dokument des Vulgärlateins interessiert, brachten verschiedene textkritische und sprachgeschichtliche Untersuchungen wichtige Ergebnisse.

Mit der u. a. ebenfalls wegen ihres Vulgärlateins vielbeachteten *Regula sancti Benedicti* beschäftigten sich in jüngster Zeit mit besonderem Eifer die Gelehrten des Ordens, der nach dem Schöpfer dieses Dokuments benannt ist. Wenn man die Fülle der Neuerscheinungen

überblickt, könnte man meinen, dass frühere Zeiten diese grundlegende Urkunde des Ordens allzusehr vernachlässigt hätten. Wer in das grosse bibliographische Werk von A. M. Albareda (1933) Einblick nimmt, wird leicht feststellen können, dass dies nicht zutrifft und wird über die Fülle der früher und jetzt erörterten Probleme staunen. Trotzdem schon soviel Fleiss und Scharfsinn darauf verwendet worden ist, sind noch lange nicht alle Fragen der handschriftlichen Ueberlieferung, der Text–und Quellenkritik und ebensowenig solche der Kirchen–und Kulturgeschichte geklärt. Viel bleibt noch zu tun übrig, um vor allem die von dieser wichtigsten abendländischen Ordensregel ausgehenden Wirkungen allseitig zu erforschen.

Auf zwei weitere Autoren weise ich in diesem Zusammenhange hin, obwohl ihre Schriften weder inhaltlich noch in formeller Hinsicht bedeutend sind, weil das geistige Gesicht des einen durch die neueste Forschung wesentlich verändert und der zweite erst jetzt in die Literaturgeschichte eingeführt wurde. *Arnobius der Jüngere* war bislang nur als Verfasser exegetischer und dogmatisch–polemischer Abhandlungen bekannt. Fortan dürfen ihm mit grosser Wahrscheinlichkeit auch mehrere hagiographische Texte und vielleicht auch noch ein asketischer Traktat zugeeignet werden (Monachesi 1922, Levison 1924, 1926). Im anderen Fall handelt es sich um die Entdeckung eines neuen Schriftstellers, des wahrscheinlich in der 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts in Spanien beheimateten Priesters *Eutropius*. J. Madoz weist ihm mit gewichtigen Gründen (1942) einen irrigerweise dem Marius Victorinus zugeschriebenen Traktat *De similitudine carnis peccati* und zwei weitere Abhandlungen, die unter dem Namen des Hieronymus überliefert sind, zu; vgl. Altaner n. 369.

Das in neuerer Zeit bereits rege Interesse für die Gestalt und die Schriften den grossen südgallischen Bischofs *Cäsarius von Arles* dürfte jetzt, nachdem uns G. Morin die glänzende Edition der *Opera omnia Caesarii* beschert hat (1937 ff), weiter wachsen. Die inhaltliche Ausschöpfung seiner Werke, zumal der Sermones, setzt bereits von der neuen tragfähigeren Basis aus ein [12].

---

[12] Allerdings möchte ich bei dieser Gelegenheit meine Bedenken gegen die von Morin bei seinen Editionen zur Anwendung gebrachte Methode anmelden und zum Ausdruck bringen. Ich bin der Meinung, dass, so ungemein wertvoll auch die von dem berühmten Patrologen gelieferten Ausgaben von Vätertexten

Soweit das literarische Erbe der in spätpatristischer Zeit lebenden Päpste in Betracht kommt, konzentriert sich in der Gegenwart das Interesse hauptsächlich auf die Werke *Gregors des Grossen* und und unter diesen am meisten auf die Dialoge, die als Denkmal des späten Lateins und als materialreiche Quelle der Kulturgeschichte immer wieder untersucht werden. Zahlreiche Arbeiten befassen sich mit der Reformtätigkeit des Papstes auf dem Gebiete der Liturgie, und nicht weniger häufig erscheinen Schriften und Abhandlungen, die seine Werke für die Dogmengeschichte auszuwerten bemüht sind.

Mit Gregors jüngerem Zeitgenossen *Isidor von Sevilla* beschäftigen sich in der Gegenwart vor allem spanische Gelehrte. Das Gedächtnisjahr seines Todes († 636) bot besonderen Anlass und Anreiz, sich mehr als sonst mit seinen Werken zu befassen (vgl. die *Miscellanea Isidoriana* 1936 u. a.). Unter den vielen z. T. sehr wertvollen Publikationen (z. B. P. Séjourné 1929; J. R. Geiselmann 1933) befinden sich auch mehrere Inedita des grossen Enzyklopädisten, die wir E. Anspach und A. C. Vega (1930–1942) verdanken. Weitere unbekannte Werke werden hoffentlich bald folgen; vgl. Altaner n. 473.

Wenden wir unsere Aufmerksamkeit den Veröffentlichungen zu, die sich mit den christlichen Dichtern beschäftigen, so stellen wir fest, dass nur die beiden hervorragendsten Repräsentanten auf lateinischer bzw. griechicher Seite besondere Anziehungskraft ausgeübt haben. Die neue kritische Ausgabe der *Prudentiusdichtungen* (*CSEL* 61, J. Bergman) hatte eine starke Wirkung und war der Ausgangspunkt für viele von Philologen bestrittene Untersuchungen, die sich vorzüglich mit textkritischen, sprach–und kulturgeschichtlichen Problemen abmühen. Erneut wurde mit Eifer die Frage nach dem Verhältnis des Dichters zu seinen klassischen Vorbildern behandelt. Spanische Gelehrte haben sich besonders auch für die Beziehungen des Prudentius zu seiner spanischen Heimat interessiert. Besondere

---

sind, in der Frage der Echtheitsprüfung der dem hl. Augustinus bzw Caesarius zugeeigneten Sermones noch nicht das letzte Wort gesprochen wurde. Die Kriterien, die für Morin massgebend sind, um die Texte bestimmten Autoren zuweisen, sind bekanntlich nicht immer stichhaltig und genügen nicht den heute billigerweise zu stellenden Anforderungen. Wer das Fiasko kennt, das Morin auf diesem Gebiet wiederholt erlitten hat, wird meine hier ausgesprochenen Vorbehalte verstehen und zur Kenntnis nehmen; vgl. meine Bemerkungen in der ThR 1938, 55f und 1943, 149ff.

Beachtung verdienen mehrere Neuerscheinungen, die gute Kommentare zu einzelnen Dichtungen liefern.

Wenn auch die seit langem fällige Gesamtausgabe der Werke des *Romanus*, die P. Maas in Aussicht gestellt hat, noch immer nicht erschienen ist, so wurden doch von anderer Seite mehrere Inedita vorgelegt, deren kritische Bearbeitung allerdings wenig befriedigt (ed. Mioni und Eustratiades). Auch dem theologischen und liturgiegeschichtlich wichtigen Gehalt der Dichtungen wurde mehrfach Aufmerksamkeit geschenkt.

V.

Da ich nicht annehmen darf, dass bereits meine bisherigen Aussührungen ein einigermassen adäquates Bild vom reichen Leben und dem rastlos vorwärtsdrängenden Geist der patrologischen Forschung vermitteln, möchte ich meinen Rechenschaftsbericht noch durch einige kurze Mitteilungen über die wichtigsten Neufunde und Inedita ergänzen und abrunden, obwohl ich schon in anderem Zusammenhang auf einzelne neuentdeckte Texte hingewiesen habe. Das neue patristische Quellenmaterial, dass die vom Finderglück begünstigten Forscher der Wissenschaft zur Verfügung stellen konnten, hält sowohl dem inneren Wert wie dem Umfang nach durchaus den Vergleich mit den in den vorausgegangenen Jahrzehnten neu hinzugekommenen Texten aus.

Wenn ich über die neuen Schriften in der chronologischen Ordnung ihrer Entstehungszeit berichten soll, so stelle ich den 1919 von C. Schmidt veröffentlichten, nur lückenhaft erhaltenen koptischen Text der um 150 entstandenen *Epistula apostolorum*, die in ihrer äthiopischen Fassung schon seit 1913 (ed. Guerrier) bekannt war, an die Spitze meines Berichts. Der jetzt den beiden kritisch edierten Versionen beigegebene Kommentar war von besonderer Bedeutung und löste eine lebhafte Diskussion aus, in die zahlreiche Probleme des verwandten apokryphen Schrifttums einbezogen wurden. Nach mehreren vorbereitenden Studien schenkte uns C. Bonner kürzlich (1940) als neueste Gabe den griechischen Text des ersten vollständig erhaltenen Werkes von *Melito von Sardes*, eine Homilie „Ueber das Leiden des Herrn".

Als epochemachend darf die C. Schmidt (1930) gelungene Entdeckung und Erwerbung einer ganzen *Bibliothek manichäischer*

Schriften, darunter solcher des Religionsstifters selbst, bezeichnet werden. Es handelt sich um Werke, die im 3. und 4. Jahrhundert entstanden und in koptischer Uebersetzung erhalten sind. Diese in deutschem und englischem Besitz befindlichen Pretiosa wurden bereits seit 1936 fortlaufend veröffentlicht. Hoffentlich wird die Edition bald wieder fortgesetzt werden können. Wenn auch diese Texte nicht zur patristischen Literatur im eigentlichen Sinne gehören, so dürfte die Auswertung des religionsgeschichtlich ungemein wertvollen Fundes auch der Erforschung der antimanichäischen Väterliteratur sehr zustatten kommen.

Die Hauptmasse des neu zugeführten Materials stammt von griechischen Autoren des 4. und der späteren Jahrhunderte. Ein bedeutender Teil davon ist nur in orientalischen Uebersetzungen erhalten. Diese Tatsache ist nicht überraschend für den, der sich die Geschichte der Durchforschung der abendländischen Handschriften vor Augen hält. Das bereits umfangreiche Schrifttum des *Eusebius von Cäsarea* wurde durch den neu entdeckten, allerdings noch nicht edierten Isaias-Kommentar vermehrt. Zuwachs an neuen Texten hat dann weiter nicht nur das Corpus der Athanasiana und der Evagriana, von denen schon oben gesprochen wurde, erfahren, sondern auch der literarische Nachlass des Chrysostomusgegners *Severian von Gabala* wurde durch die mit Eifer und Erfolg betriebene Katenenforschung wesentlich vermehrt. Durch die grosse Publikation von wertvollen Inedita, die wir K. Staab verdanken (1933), lernen wir erstmals den der antiochenischen Schule zuzuweisenden Severian als Exegeten kennen. Denn wir besitzen jetzt grosse Teile seiner Kommentare zu Röm., I und II Kor., Gal., Ephes. und Kol. Bis dahin waren uns nur homiletische Schriften des Bischofs von Gabala bekannt. Von Staab wurden uns weiterhin noch umfangreiche Teile der Römerbrief-Kommentare des *Apollinaris von Laodicea* und des *Diodor von Tarsus* geschenkt. Bedeutend sind auch die neu gefundenen Texte, die uns das literarische Gesicht des bislang nur in schwachen Umrissen fassbar gewesenen Patriarchen *Gennasius von Konstantinopel* († 471) klarer erkennen lassen. Von Staab erhielten wir den fast vollständigen Kommentar zum Römerbrief und durch F. Diekamp wurden 1938 beachtliche Reste von zwei dogmatischen Schriften desselben Autors der Forschung zugänglich gemacht. Es handelt sich um die Schrift „Gegen die 12 Anathematismen des Cyrill“ und ein zweites, ebenfalls gegen die Theologie des Alexandriners gerichtetes Werk „An Parthenius“; vgl. Altaner, n. 323.

Eine wesentliche Vermehrung erhielt auch vor allem das literarische Erbe des wohl bedeutendsten Exegeten der griechischen Kirche, des *Theodor von Mopsvestia*. Aus Katenen schöpfend, stellte zunächst K. Staab der Wissenschaft die bedeutenden Fragmente der Kommentare zu den Paulusbriefen zur Verfügung, und von R. Devreesse wurde uns der griechische Text der Exegese Theodors zu den Psalmen 32–80 beschert. Dazu veröffentlichte 1940 J.-M. Vosté den in syrischer Uebersetzung erhaltenen Johannes-Kommentar, nachdem A. Mingana bereits 1932–33 die gelehrte Welt mit der Veröffentlichung der gleichfalls syrisch überlieferten „Katechetischen Reden" überrascht hatte. Besonders das zuletzt genannte Werk gab alsbald wegen seiner Bedeutung für die Theologie Theodors und für die Liturgiegeschichte des Ostens Anlass zu einer lebhaft geführten Diskussion.

Der bislang nur fragmentarisch aus Katenen bekannte Isaiaskommentar des *Theodoret von Cyrus* wurde vor kurzem aufgefunden und liegt jetzt in einer mustergültigen Edition von A. Möhle (1932) vor. Als Frucht seiner bereits vor längerer Zeit durchgeführten handschriftlichen Forschungen konnte Diekamp 1938 noch grössere Fragmente von Schriften des *Hypatius von Ephesus* vorlegen und damit den Bischof, der als Führer der katholischen Partei 531 auf der mit den Severianern in Konstantinopel abgehaltenen Konferenz hervorgetreten war, erstmals in die Literaturgeschichte einführen; vgl. Altaner n. 488.

Nicht zuletzt durch die Forschungen unseres Jubilars, Sr. Eminenz G. Mercati, wurde ferner ein bis dahin unbekannter griechischer Exeget allegorischer Richtung mit Namen *Symmachus*, der wohl in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts lebte, entdeckt. Von ihm besitzen wir jetzt einen in syrischer Version teilweise erhaltenen Kommentar zum Hohenlied; vgl. Altaner n. 495 *b*.

Das neueste Beispiel dafür, dass ein bisher in der Literaturgeschichte verzeichneter Autor daraus gestrichen werden muss, liegt für *Viktor von Antiochien* vor. Der ihm zugeschriebene älteste Kommentar zum Markusevangelium ist nicht sein Werk, denn es handelt sich überhaupt nicht um einen Schriftkommentar sondern um die Kompilation eines Katenisten (J. Reuss); vgl. Altaner n. 495 *c*.

Von ausserkirchlichen Schriftstellern wurde vor allem der Schriftenbestand des Monophysiten *Severus von Antiochien* um ein Beträchtliches vermehrt. Dadurch wird die grosse Bedeutung des Severus

in der Geschichte der christologischen Streitigkeiten des 6. Jahrhunderts noch deutlicher herausgestellt. Seine Haltung gegenüber dem katholischen Dogma erscheint jetzt in einem günstigeren Licht. Am wichtigsten ist die Herausgabe des syrisch überlieferten Liber contra impium grammaticum, die J. Lebon (1929–1938) besorgt hat. Ergänzend treten mehrere Antiiulianistica hinzu, die von R. Draguet und A. Šanda herausgegeben wurden (1927, 1928, 1931), und dazu kommen noch mehrere Homilien, die in der Patrologia Orientalis das Licht der Oeffentlichkeit erblickten. Allerorten tritt die geradezu Staunen erregende Gelehrsamkeit und einzigartige Belesenheit in der älteren Väterliteratur, die den kampffreudigen Antiochener auszeichnet, hervor; vgl. Altaner n. 483.

Schliesslich sei noch darauf aufmerksam gemacht, dass uns von E. Schwartz in seinen epochemachenden *Acta conciliorum oecumenicorum* (1914–1939) nicht bloss kritische Editionen zahlreicher Vätertexte in die Hand gegeben, sondern dass hier auch so manche aufschlussreiche patristische Inedita der Oeffentlichkeit übergeben wurden; vgl. z. B. die Dokumente der *Collectio Atheniensis.* Es werden Generationen vergehen, bis alle in dieser Riesenedition bereit gestellten Schätze ausgehoben und verwertet sein werden.

Der Zuwachs an lateinischen Texten ist im Vergleich mit der Vermehrung des griechischen Schrifttums sowohl der Masse wie dem Inhalt nach wenig bedeutend. Da die lateinischen Handschriftenbestände im Unterschied zu den Fonds griechischer, syrischer, armenischer, georgischer u. a. Manuskriptsammlungen seit langem viel eingehender durchforscht und ausgebeutet sind, können Neufunde nur höchst selten gemacht werden. Als eine solch erfreuliche Ueberraschung stellt sich die Auffindung des oben erwähnten *Pelagiuskommentars* zu den Paulinen dar und ebenso unerwartet kam die Edition der apokryphen *Epistula Titi* durch D. de Bruyne (1925), die sehr wahrscheinlich der Frühzeit des Priszillianismus angehört. Dass speziell spanische Bibliotheken noch ungehobene Schätze bergen, hat jüngst die Publikation neuer *Isidoriana* bewiesen (s. o. S. 25) und ausserdem hat neuestens J. Madoz (1940) die bisher unbekannten *Excerpta Vincentii Lirinensis* ediert. Durch diese Exzerptensammlung des Semipelagianers Vincentius wird unser Urteil über sein Verhältnis zu Augustinus teilweise korrigiert.

Dass auch französische Bibliotheken mit Neuheiten aufwarten können, beweist die Herausgabe der seit langem entdeckten Schrift des römischen Dia'.ons *Pelagius* (= Papst Pelagius II.), In defensione

trium capitulorum durch R. Devreesse (1932) und die Auffindung einer Handschrift von Tertullians Schrift De baptismo (in Troyes), von der jetzt kein Manuskript mehr existierte, da die Vorlage der Erstausgabe verloren war. In den Editionen von De baptismo, die Borleffs (1931) und A. d'Alès (1933) besorgten, wurde diese Handschrift erstmals herangezogen. Italienischer Herkunft ist das Manuskript, auf Grund dessen ein schwedischer Gelehrter A. Erikson die Sermones eines bis dahin unkannten, um 500 in Italien lebenden Predigers *Epiphanius* herausgegeben hat (1939).

Im Verlauf meiner Darlegungen konnte ich bereits wiederholt darauf hinweisen, dass uns die neueste Forschung mehrere bis dahin unbekannte Schriftsteller, deren Werke erstmals publiziert wurden, vorgestellt und sie damit in die Literaturgeschichte eingeführt hat. Hier handelt es sich wie bei allen anderen Mitteilungen um ausgewählte Beispiele und Proben, die eine gewisse Vorstellung vom Gang und Stand der wissenschaftlichen Entwicklung vermitteln sollen. In Wirklichkeit ist die Zahl der neu entdeckten Autoren viel grösser. Im Augenblick vermag ich hierüber keine genauen Angaben zu machen, da mir meine Materialien, die ich in der Not des Kriegs an einem sicheren Ort bergen musste, gegenwärtig noch nicht zugänglich sind. Schätzungsweise habe ich etwa 30 verschiedene Schriftsteller feststellen können, die noch in keiner Literaturgeschichte als solche verzeichnet sind. In dieser Zahl sind nicht nur diejenigen neuen Autoren mitgezählt, von denen uns in neuester Zeit bisher unbekannte Schriften oder Fragmente von solchen zugänglich gemacht wurden, sondern auch solche, von denen erstmals nachgewiesen werden konnte, dass sie schriftstellerisch tätig waren, auch wenn wir von ihnen keine Schriften besitzen.

VI.

Meine Darlegungen können und wollen nicht den Anspruch erheben, ein allseitiges, erschöpfendes und in jeder Beziehung richtiges Bild vom gegenwärtigen Stand der Forschung zu geben. Ich habe versucht, das flutende, vielgestaltige wissenschaftliche Leben nach einigen Seiten hin durch ausgewählte Belege und Beispiele gleichsam in Momentbildern einzufangen und auf diese Weise einen annähernd zutreffenden Gesamteindruck zu vermitteln. Ob mir dies gelungen ist, mögen diejenigen beurteilen, die sich ebenso wie der

Verfasser dieser Zeilen in vieljähriger Arbeit darum bemüht haben, das von der Forschung dargebotene, schier unübersehbare Material in möglichst grossem Umfang selbst durchzuarbeiten oder von den Ergebnissen der Spezialforschung wenigstens aus zuverlässiger zweiter Hand Kenntnis zu nehmen. Dass das ideale Ziel, alle wissenschaftlich beachtlichen Veröffentlichungen selbst zu lesen und kritisch zu überprüfen, von keinem Sterblichen erreicht werden kann, ist für jeden Eingeweihten von vornherein klar. Wäre die Leistungsfähigkeit und Arbeitskraft eines einzelnen noch so gross und hätte der Arbeitstag mehr als vierundzwanzig Stunden, so wäre doch kein Gelehrter imstande, alle patrologischen Neuerscheinungen selbst gründlich zu kontrollieren und zu ihnen Stellung zu nehmen, abgesehen davon, dass auf unserem Planeten wohl keine Bibliothek existiert, in der die gesamte neueste Literatur vorrätig und leicht zugänglich wäre.

Tatsächlich ist es jedoch gar nicht notwendig, dass der Verfasser eines grossen auf der Höhe der modernen Forschung stehenden Handbuchs der Literaturgeschichte alle Spezialarbeiten selbst durchgearbeitet oder zum mindesten persönlich eingesehen haben müsste, weil in einer solchen zusammenfassenden Darstellung schon aus Raummangel bei weitem nicht alle von der Forschung aufgeworfenen Probleme und erarbeiteten Ergebnisse berücksichtigt zu werden brauchen. Bei ungezählten zweitrangigen Fragen oder gar solchen, die an dritter und vierter Stelle stehen, wird und muss es genügen, wenn die darüber handelnde Literatur in sachgemässer Gruppierung suo loco verzeichnet wird. Diese Pflicht wird in den meisten Fällen schon auf Grund von kritischen Literaturberichten und Rezensionen erfüllt werden können. Es ist darum bei günstigen Arbeitsmöglichkeiten meiner Meinung nach durchaus möglich, das pium desiderium aller interessierten Fachkreise zu erfüllen und eine neue kritische vier-oder fünfbändige Geschichte der altchristlichen Literatur zu schreiben, die alle Hauptergebnisse der neuesten Forschung verarbeitet und dem Fachmann das notwendige Rüstzeug für seine Weiterarbeit an die Hand gibt.

Als ich 1935 den Plan fasste, den inzwischen veralteten „Grossen Bardenhewer" durch ein neues Werk zu ersetzen, konnte ich nicht voraussehen, dass die Weltkatastrophe bald hereinbrechen würde. Ich konnte zwar meine Arbeiten bis tief in die Kriegszeit hinein, wenn auch unter grossen Schwierigkeiten und Störungen, fortsetzen, musste dann aber, durch die Kriegsereignisse gezwungen, Breslau,

die Stätte meiner stillen Arbeit, am 2. Februar 1945, verlassen. Damit wurden alle Voraussetzungen für eine glückliche Durchführung meiner Pläne vernichtet. Denn ich verlor nicht nur meine eigene glänzend ausgebaute Spezialbibliothek, sondern wurde auch der Möglichkeit beraubt, weiterhin die ungewöhnlich reichen Schätze der Breslauer Universitätsbibliothek und durch sie ergänzend alle anderen grossen deutschen Bücherzentren für meine Zwecke heranziehen zu können. Wie lange die Unterbrechung meiner Arbeit dauern wird, und wann eine Wiederaufnahme mit Hilfe einer intakt gebliebenen grossen Bibliothek möglich sein wird, ist vorläufig nicht abzusehen. Das eine ist jedenfalls sicher, dass im Augenblick und leider wohl für lange, hoffentlich nicht allzu lange Zeit, eine Erfolg versprechende Weiterarbeit an einem Werk, für das nicht hunderte, sondern tausende von Schriften und Abhandlungen herangezogon werden müssen, unter den jetzt in Deutschland herrschenden Arbeitsbedingungen und Möglichkeiten ausgeschlossen ist. Ich lebe der frohen Hoffnung, dass mir schliesslich doch von irgendeiner kirchlichen, staatlichen oder privaten Stelle, die für den Fortschritt der historisch-theologischen Wissenschaft interessiert ist, eine für die Durchführung meines grosses Arbeitsprogramms günstige Arbeitsmöglichkeit verschafft wird. Vielleicht darf der Verfasser bei dieser Gelegenheit an die Fachgenossen aller Länder die ergebene Bitte richten, ihn jetzt in noch viel grösserem Umfang als dies früher geschehen ist, durch Uebersendung ihrer neuen Publikationen, doch nicht bloss dieser, sondern auch, falls dies möglich wäre, durch Zuweisung von älteren Schriften und Separata im Dienste und Interesse der gemeinsamen Sache gütigst zu unterstützen.

Als Bardenhewer sein grosses Werk unter dem Titel „Geschichte der *altkirchlichen* Literatur" herauszugeben begann, sah er sich gezwungen, in einer polemischen Auseinandersetzung mit protestantischen Fachgenossen seine Ablehnung einer „Geschichte der *altchristlichen* Literatur" näher zu begründen. Im Unterschied und gegen Bardenhewer bin ich der Ueberzeugung, dass gegen eine „altchristliche" Literaturgeschichte vom katholisch-theologischen Standpunkt aus keine prinzipiellen Einwendungen erhoben werden können, dass vielmehr Gründe der historischen Methodik diese Titelgebung fordern. Denn im Rahmen einer genetischen Geschichtsdarstellung muss aus zwingenden Gründen auch die ausserkirchliche christliche Literatur und ihr theologischer Gehalt wegen der engen Beziehungen und Wechselwirkungen, die sie mit der kirchlichen Literatur verbin-

den, in die Darstellung mit einbezogen und in ihrer Bedeutung gewürdigt werden. Bei der Berücksichtigung der Schriften häretischer Autoren, die übrigens auch Bardenhewer in praxi nicht ignoriert hat, braucht deshalb der theologische Standpunkt des Literaturhistorikers durchaus nicht zu kurz zu kommen, geschweige denn ausgeschaltet zu werden, d. h. auch eine altchristliche Literaturgeschichte bleibt deshalb ein historisch-*theologisches* Werk. Angesichts eines durch das Forschungsobjekt gegebenen und darum methodisch notwendigen Arbeitsverfahrens erscheint mir der Versuch, an einer „altkirchlichen" Literaturgeschichte festhalten und eine solche Titelgebung als alleinberechtigt deduzieren zu wollen, als ein unfruchtbarer Streit um Begriffe. Eine bestimmte theologische Ueberzeugung gibt nicht das Recht, bei der geschichtlichen Würdigung der ausserkirchlichen Literatur andere als rein historisch-wissenschaftliche Massstäbe und Methoden zur Anwendung zu bringen. Bei der Erörterung theologischer und dogmengeschichtlicher Fragen wird selbstverstänlich der eigene theologische Standpunkt des Verfassers in Erscheinung treten und damit die Unbedenklichkeit und das Recht der hier vertretenen Auffassung erwiesen.

Um jedoch nicht Missverständnisse aufkommen zulassen, möchte ich in diesem Zusammenhang noch betonen, dass grundsätzlich eine zusammenhängende Würdigung des *Lehrgehalts* der Väterschriften *nicht zum Aufgabengebiet* der Literaturgeschichte gehört. Wenn ich in meiner Patrologie wenigstens bei den bedeutenderen Autoren regelmässig auch über die theologischen Lehren Bericht erstattet habe, so geschah dies einzig und allein aus pädagogisch-didaktischen Ueberlegungen. Es sollte damit all denjenigen Studenten der Theologie, die keine Möglichkeit haben, dogmengeschichtliche Vorlesungen zu hören, ein gewisser, allerdings mangelhafter Ersatz geboten werden. Im Rahmen einer Darstellung, die rein literaturgeschichtliche Ziele verfolgt, wäre die Einbeziehung dogmengeschichtlicher Fragen ein Fremdkörper; denn eine streng wissenschaftliche, d. h. historisch-genetische Behandlung des dogmengeschichtlichen Stoffes wäre hier nicht möglich. Trotz der grundsätzlichen Ausschaltung des dogmengeschichtlichen Stoffes muss in einer Literaturgeschichte mit der Darstellung des Lebens und literarischen Schaffens der einzelnen Persönlichkeiten eine Kennzeichnung sowohl des politisch-kulturellen als auch des allgemein religiösen und dogmengeschichtlichen Milieus, in dem die Männer der verschiedenen Epochen zu schaffen berufen waren, verbunden werden. In diesem Zusam-

menhang kann und muss auch die Bedeutung einzelner Persönlichkeiten für den Ablauf der Theologie -und Dogmengeschichte herausgearbeitet werden. Wegen der engen Verflechtung der biographischen und literarhistorischen Fragen mit Problemen der Ideen-und Dogmengeschichte ist es notwendig und selbstverständlich, dass auch die dogmengeschichtliche Spezialliteratur an Ort und Stelle mit möglichster Vollständigkeit verzeichnet wird. Denn nicht selten können sichere dogmengeschichtliche Daten für die Lösung von biographischen, quellenkritischen oder literarhistorischen Fragen von ausschlaggebender Bedeutung sein. Die Kenntnis und Einsichtnahme in die dogmengeschichtlichen Arbeiten ist für den Literaturhistoriker schliesslich auch deshalb von grossem Wert, weil in solchen Schriften gelegentlich auch literarhistorische Exkurse ein wenig beachtetes Dasein fristen.

Wenn ich ein Wort über die von mir zu wählende Methode der Stoffdarbietung bei der Behandlung der einzelnen Autoren sagen darf, so halte ich das von Bardenhewer beobachtete Verfahren für ergänzungsbedürftig. Nach dem Vorbild von G. Krüger möchte ich die Darstellung möglichst weitgehend aus den Quellen herauswachsen lassen und dabei nicht nur auf die Fundstellen für Nachrichten, die uns über die Verfasser, ihre Werke und deren Ueberlieferung berichten, hinweisen, sondern solche Texte selbst in beschränkter Auswahl bringen. Ausserdem will ich Gewicht darauf legen, die Grundlagen der handschriftlichen Ueberlieferung wichtiger Schriften nach Möglichkeit klar erkennen zu lassen.

Die wichtigste und natürlich schwierigste Aufgabe besteht darin, das Leben und Schaffen der einzelnen Schriftsteller und die Bedeutung ihrer Werke unter kritischer Verwertung aller neuen Erkenntnisse zur Darstellung zu bringen. Dabei muss zugleich nach Möglichkeit der berechtigten Forderung entsprochen werden, bei wichtigeren Fragen dem Leser durch Vorlegung des Beweismaterials die Bildung eines eigenen Urteils zu ermöglichen. Von nicht geringem Wert dürften auch öftere Hinweise auf noch ungelöste Probleme sein, deren Untersuchung im Interesse der Wissenschaft läge.

Schliesslich mache ich noch auf zwei Problemreihen aufmerksam, die meines Erachtens weder in der Spezialfoschung noch in den Literaturgeschichten genügend berücksichtigt wurden. Es wäre eine grosse, lohnende Aufgabe, die wahrlich nicht kleine Zahl der anonym und pseudonym überlieferten Schriften der Väterzeit

möglichst gleichmässig und vollständig zu erfassen und nach Herkunft und Entstehungszeit zu bestimmen. Da bislang noch kein Versuch gemacht wurde, diese Literaturgruppen in einem zusammenfassenden Werk zu behandeln, und auch sonst relativ wenige Spezialarbeiten vorliegen, sind die zu bewältigenden Schwierigkeiten nicht gering, um den ziemlich stiefmütterlich behandelten Schriften zu einem grösseren Recht und mehr Beachtung zu verhelfen.

An zweiter Stelle möchte ich darauf hinweisen, dass die in den Literaturgeschichten gebotenen Auskünfte über die verschiedenen Uebersetzungen von Väterschriften, zumal auch von Uebertragungen ins Lateinische, im allgemeinen noch unzureichend sind. Allerdings wurde auch dieses Spezialgebiet von der Forschung wenig gepflegt und ungebührlich vernachlässigt. Die Bedeutung besonders der altlateinischen Uebersetzungen von griechischen Väterschriften für die Entwicklung der abendländischen Theologie–und Kulturgeschichte ist bis jetzt noch nicht hinreichend erkannt und gewürdigt [13]. Gerade die Erforschung der Uebersetzungsliteratur ist in nicht wenigen Fällen die Voraussetzung für eine richtige Einschätzung und das

[13] Meine Arbeiten, die sich mit altlateinischen Uebersetzungen von Werken des Philo von Alexandrien, Athanasius, Basilius und Johannes Chrysostomus beschäftigen, haben in H. Lietzmann (+) den Plan reifen lassen, alle altlateinischen Uebersetzungen von griechischen Väterschriften und sonstigen altchristlichen Dokumenten, die etwa vor 650 entstanden sind und nicht schon in das Editionsprogramm des Wiener CSEL und der Berliner „Griechischen christlichen Schriftsteller" einbezogen wurden, in einem eigenen neuen Corpus zusammenzufassen und kritisch herauszugeben. Ich wurde deshalb von der Sektion für spätantike Religionsgeschichte (= Kirchenväterkommission) der Preussischen Akademie der Wissenschaften aufgefordert (1942), in einem Memorandum ein vorläufiges Programm aufzustellen und eine Uebersicht darüber zu geben, welche Schriften für eine Edition in dem projektierten Corpus in Betracht kämen. Ein internationaler Mitarbeiterstab soll für die Durchführung dieses grossartigen Editionswerkes gewonnen werden. Ob die Berliner Akademie unter den jetzt völlig veränderten Verhältnissen an die Realisierung des grossen Unternehmens wird herangehen können, bleibt abzuwarten. Jedenfalls darf dieses für die theologische und ebenso auch für die philologische und historische Wissenschaft gleich bedeutungsvolle Projekt nicht ad Acta gelegt werden. Falls die Berliner Akademie vor dieser so viel verheissenden Aufgabe zurückschrickt und sie nicht weiter verfolgt, müssten grosse wissenschaftliche Körperschaften anderer Länder an die Verwirklichung dieses ebenso notwendigen wie lohnenswerten Unternehmens möglichst bald herantreten. Für den Kenner der Verhältnisse ist es nicht zweifelhaft, dass sich zur Durchführung des Arbeitsprogramms genügend geschulte und arbeitswillige Kräfte zur Verfügung stellen werden.

Verständnis so mancher lateinischer Literaturwerke. Erst eine auf breiter Grundlage methodisch durchgeführte Quellenkritik lateinischer Väterschriften, die ohne Kenntnis der Uebersetzungsliteratur oft gar nicht zu sicheren Resulaten führen kann, vermag eine klare Vorstellung über den Eigenwert und das Verhältnis lateinischer Schriften zur griechischen Patristik zu vermitteln [14].

Im Hinblick auf die hier kurz skizzierte Zielsetzung scheint es mir, vor allem auch aus Raumersparnisgründen, richtig und erlaubt zu sein, wenn ich kein besonderes Gewicht auf eine ausführlichere Orientierung über den Inhalt der einzelnen Schriften lege. Denn der Fachmann wird leicht in der Lage sein, sich mit Hilfe anderer ihm zur Verfügung stehender Mittel eine ihm erwünschte schnelle Uebersicht und Charakterisierung des Inhalts zu verschaffen. Soweit einer Schrift jedoch wegen ihres historischen oder theologischen Gehalts besondere Bedeutung zukommt, wird ihr Inhalt genauer gewürdigt werden müssen. Vielleicht könnte in diesem Zusammenhang zugleich auch der Versuch gemacht werden, in einem gewissen Umfang damit eine Art von Quellenkunde zur Kirchen-und Dogmengeschichte der patristischen Zeit zu verbinden.

Wer sich die Grösse und den Umfang der eben gekennzeichneten Aufgabe vor Augen hält, wird sich niemals, falls ein solches Werk nicht alle Hoffnungen erfüllt und hinter dem geschauten Ideal zurückbleibt, zu einer unbilligen Kritik verleiten lassen.

---

[14] Es sei mir gestattet, hier darauf aufmerksam zu machen, dass gerade in den letzten Jahren ganz unabhängig von einander von verschiedenen Seiten die in Frage stehenden Probleme energisch in Angriff genommen und bereits wichtige Resultate erzielt wurden. Ich denke an die zahlreichen Zeitschriftenbeiträge von G. Bardy, ferner an das Werk von Chevalier O. P. über Augustins Abhängigkeit von den griechischen Vätern in seiner Lehre von den trinitarischen Relationen (Fribourg 1940) und P. Courcelle's o. A. 8 zitiertes Werk. Ich selbst habe in einem noch ungedruckten grösseren Werk über „Augustinus und die griechische Patristik" durch quellenkritische Forschungen wichtige neue Ergebnisse gewonnen.

IMPRIMATUR:

Die 12 octobris 1946.

✠ Fr. Alfonsus C. De Romanis
Ep. Porphyr.
Vic. Gen. Civitatis Vaticanae

Roma, 1946 - Tipografia del Senato del dott. G. Bardi.